دكتور مصطفى النشار

نظرية المعرفة عند أرسطو

دار المعارف



دكتور مصطفى النشار
كلية الآداب - جامعة القاهرة

نظرية المعرفة عند أرسطو

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة

١٩٩٥



دار المعارف

الناشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة – ج . م . ع .

الإهداء

إلى أبى وأمى ..

تصدير الطبعة الثالثة

مرت عدة سنوات منذ ظهور الطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٩٨٧م قضيت ستة منها في دولة الأمارات العربية المتحدة للعمل بجامعتها وتابعت باهتمام نفاد هذه الطبعة بكاملها دون تدخل من جانبي بأي صورة من الصور التي جرى العرف عليها فيما يخص الكتب الجامعية التي تصدر عن دار المعارف . وعلى الرغم من أن تلك الطبعة لم تأخذ نصيبها من الدعاية أو من الاهتمام الاعلامي بمثل ما حدث مع الطبعة الأولى التي تفضلت الصفحة الثقافية بصحيفة الأهرام بإخبار القارئ عنها ، كما كتب عن الكتاب ككل الأستاذ عبد الفتاح البارودي في عموده اليومي « للنقد فقط » بصحيفة الأخبار .

وإن دل هذا على شيء فانما يدل على تنامي الاهتمام المعاصر للقارئ المصري على وجه الخصوص[1] بما يكتب من قبل المتخصصين عن أرسطو عامة وعن نظريته في المعرفة بوجه أخص . وفيما أعلم أن هذه هي الدراسة الأولى في هذا الموضوع في اللغة العربية على الأقل .

والحقيقة أن أرسطو من بين فلاسفة اليونان خاصة وفلاسفة العالم عامة يلقى من القارئ الاهتمام وذلك لأنه واحد من أشهر فلاسفة العالم . وربما استحق لأسباب كثيرة أن يكون أكثرهم أهمية لأنهم كان من أكثرهم أصالة وعمقا في فكره الفلسفي والعلمي ، كما كان أكثرهم بلا شك تأثيرا في تاريخ الفكر العالمي . وليس أدل على ذلك من أنه ظل هو « الفيلسوف » و « المعلم » بألف ولام التعريف لأكثر من عشرين قرنا من الزمان ، وظلت فلسفته وعلومه هي « الفلسفة » و « العلوم » بألف ولام التعريف طوال هذه القرون .

ومن ذلك نستطيع أن نفهم سر الاهتمام بأرسطو الذي كان له فضل تأسيس الفلسفة كعلم له أصوله ومنهجه وغايته ، كما كان له فضل تأسيس معظم العلوم المعروفة مثل

---

(١) أقول ذلك لأنني أعلم أن طبعات الكتب الجامعية لا تعرض بالمعارض الدولية التي تقام في الدول العربية والأجنبية والتي تشارك فيها دار المعارف . وأتمنى أن تزول العقبات أمام هذا الأمر في المستقبل القريب بقرار من رئيس مجلس إدارة دار المعارف .

المنطق وعلم النفس وعلم الأخلاق وعلم السياسة ، فضلا عن العلوم الطبيعية المختلفة كعلم الطبيعة والفلك وعلوم الحياة وخاصة علوم الحيوان .

ونحن وإن كنا قد ركزنا اهتمامنا في هذا الكتاب على دراسة نظرية المعرفة التي تعتبرها الجزء الأهم في فلسفته بعد الميتافيزيقا ، فإننا قد قدمنا كتابا آخر عن نظريته في العلم(١) ، وكتبنا العديد من الدراسات عن جوانب من فلسفته(٢). ولا يزال الكثير من جوانبها الأخرى يحتاج منا إلى دراسات أخرى نتمنى القيام بها في المستقبل القريب بإذن الله .

على كل حال ، أتمنى أن يسهم هذا الكتاب وما قمنا به من دراسات أخرى في ميدان الفلسفة الأرسطية في سد نقص نراه في المكتبة العربية التي لا تزال تفتقر إلى دراسات جادة في ميدان الفلسفة اليونانية عموما والفلسفة الأرسطية خصوصا ، كما أتمنى أن تحظى هذه الطبعة من الكتاب باهتمام أكبر من الدارسين والقراء على حد سواء .

والله ولي التوفيق

د . مصطفى النشار
القاهرة في ١٨/٨/١٩٩٤م

---

(١) وهذا الكتاب طبعة دار المعارف أيضا . وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٦م .

(٢) انظر ما كتبناه عنه في كتابنا : « فلاسفة أيقظوا العالم » بعنوان « أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني » . والذي صدرت طبعته الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الامارات عام ١٩٩٠م .

وانظر دراستنا لنظريته في المغالطات التي نشرت في كتابنا « نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة » ك ١ – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية ، الذي نشرته وكالة زووم برس للاعلام عام ١٩٩٢م بالقاهرة . .

تصدير الطبعة الأولى

إن تقديم أرسطو وفلسفته إلى اللغة العربية قديم قدم الحضارة العربية التى بدأت مع الصحوة الإسلامية الكبرى في القرن الثانى للهجرة ؛ فلم تمر ثمانون عاما من خلافة بنى العباس حتى استطاع المترجمون – على اختلاف أجناسهم – فى ظل الدولة الإسلامية نقل معظم مؤلفات أرسطو . ولم يكتفوا فى هذا بنقله عن اللغة السريانية وغيرها من اللغات التى كانت شائعة آنذاك ، بل استطاع بعضهم أن ينقل بعضها عن اللغة اليونانية مباشرة .

ولم تتوقف بعد ذلك حركة الاهتمام بمؤلفات أرسطو ؛ حيث استمر تنقيحهم لتلك الترجمات وإضافة الشروح والتعليقات عليها . ومنذ ذلك التاريخ نستطيع أن نتتبع تطور الدراسات الأرسطية والاهتمام بها فى البيئة العربية من خلال ثلاث مراحل رئيسية ؛ كان أهمها بالطبع تلك المرحلة الأولى التى اهتم فيها أجدادنا من المسلمين بتشجيع نقل المؤلفات الأرسطية والمثابرة على فهمها وشرحها وتحليلها فكان لهم من هذه الناحية فضل الحفاظ على الكثير من النصوص الأرسطية من الاندثار والضياع .

وعلى الرغم مما حدث من أخطاء خاصة بنسبة بعض المؤلفات إلى أرسطو ولم تكن له مثل ما سمى فى التراث الإسلامى بأثولوجيا أرسطوطاليس الذى كان فى الحقيقة هو بعض تاسوعات أفلوطين التى أخطأ عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ونسبها إلى أرسطو ، مما سهل من مهمة فلاسفة الإسلام من الموفقين بين الدين والفلسفة فى التوفيق بين فلسفة أرسطو الإلهية وبين ما جاء به الإسلام إلا أن هذه الأخطاء[1] لا تقلل من ذلك الجهد الكبير الذى بذله مترجمو وشراح هذه المرحلة فى نقل التراث الأرسطى – بما فى ذلك نصوص أرسطو ونصوص شراحه من اليونانيين كالإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس – والتعليق عليه والإفادة منه ، ثم تصديره بعد ذلك – بهذا الثوب الإسلامى – إلى الغربيين منذ عصر النهضة ؛ إذ كان الجانب الأكبر من فهم هؤلاء لأرسطو من خلال الترجمات

---

(١) لقد نسب إلى أرسطو مؤلفات أخرى لم تكن له مثل « مختصر كتاب العلل » لأبرقلس وكتاب « التفاحة » وكتاب « سر الأسرار » ومحاورة فى خلود النفس .
[انظر فى ذلك مادة أرسطو بدائرة المعارف الإسلامية والتى كتبها دى بور]

والشروح العربية التى نقلت برمتها إلى اللغة اللاتينية ، ويكفى فى ذلك ذكر ابن رشد – الذى لقب فى التراث الغربى بالشارح الأكبر لأرسطو – كمثال يوضح إلى أى حد اعتمد الغربيون على الشروح العربية .

أما المرحلة الثانية فتتمثل فى إعادة الاهتمام بأرسطو فى مطلع هذا القرن حيث بدأ الاهتمام فى ذلك الوقت باحياء التراث الفلسفى الإسلامى ليواجه تلك الموجه الغربية العارمة التى تمثلت فى محاولة نقل جوانب الفلسفة الغربية الحديثة متمثلة فى تياراتها المادية من فلسفة التطور إلى الماركسية والوضعية والبراجماتية . صاحب هذا الاهتمام باحياء التراث العربى اهتماما آخر ببيان مواطن الأصالة فيه ، وارتبط هذا كله بالكشف عن أهمية فلسفة أرسطو بالنسبة لهذا التراث . وكانت هذه فى البداية دعوة يتبناها المستشرقون ثم تبناها تلامذتهم من العرب . ونتج عن كل ذلك هذا الاهتمام الواسع باعادة النظر فى التراث الإسلامى ودور التأثير الأرسطى فيه ، وكان باكورة ذلك تلك الدراسة الرائدة التى قدمها الدكتور إبراهيم مدكور عن مكانة الأورجانون الأرسطى فى المدرسة الفلسفية العربية ثم ما تبع ذلك من اهتمام صاحب الدراسة بمشاركة فريق من الباحثين بتحقيق مخطوطات مؤلفات الفلاسفة المسلمين وشروحهم على أرسطو مثل مؤلفات الفارابى وابن سينا وابن باجه وابن رشد . وكان من الضرورى أن يسفر هذا عن مرحلة ثالثة ؛ تمثلت فى اعادة تحقيق الترجمات العربية القديمة لمؤلفات أرسطو وقام الدكتور عبد الرحمن بدوى بالجهد الأكبر فى ذلك حيث قدم تحقيقاته للترجمات القديمة[1] لكتب أرسطو « فى النفس » و « المنطق » فى ثلاثة أجزاء تحت عنوان « الأورجانون » و « الطبيعة » فى جزئين و « الخطابة » و « الشعر » و « الآثار العلوية » و « فى السماء » و « أجزاء الحيوان » و « طباع الحيوان » .

كما تمثلت هذه المرحلة أيضا فى الاهتمام بنقل الترجمات الغربية الحديثة لمؤلفات أرسطو وقام الأستاذ أحمد لطفى السيد بجهد ضخم فى هذا المجال حيث نقل عن الفرنسية ترجمة بارتلمى سانتهلير « للأخلاق إلى نيقوماخوس » و « السياسة » والجزء الأول من كتاب « الطبيعة » . كما قام الدكتور طه حسين بترجمة « نظام الأثينيين » وهو جزء من

---

(١) كان أشهر المترجمين القدامى لنصوص أرسطو : حنين بن اسحق واسحق بن حنين وأبو بشر متى بن يونس ، ويحيى بن عدى وعيسى بن زرعه ويحيى بن البطريق وقسطا بن لوقا .

كتاب كان مفقودا لأرسطو بعنوان « النظم السياسية » . كما حقق الدكتور شكرى عياد كتاب « الشعر » مع ترجمة حديثة له . وقد ترجم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى كتاب « النفس » عن الترجمات الانجليزية والفرنسية بمعاونة الأب جورج قنواتى الذى راجعها على الأصل اليونانى . كما قدم الدكتور عبد الغفار مكاوى ترجمة لكتاب « بروتريبتيقوس — دعوة إلى الفلسفة » الذى كان مفقودا عن الترجمة بالألمانية الحديثة .

وقد نتج عن كل ذلك حركة اهتمام معاصرة بالفلسفة اليونانية عموما وبالفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص تمثلت فى مؤلفات عن أرسطو خاصة مثل ما كتبه الدكتور ماجد فخرى ، وما كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوى . ومؤلفات عامة فى تاريخ الفلسفة اليونانية وحوت بالطبع فصولا متميزة عن أرسطو مثل مؤلفات الأستاذ يوسف كرم والدكتور محمد على أبو ريان والدكتورة أميرة حلمى مطر وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره . كل تمثل كذلك فى نقل العديد من المؤلفات الغربية عن الفلسفة اليونانية عموما بما فيها أرسطو وفلسفته ويذكر هنا جهود محمد زكى حسن الذى ترجم كتاب تيلور عن أرسطو . والدكتور عزت قرنى الذى ترجم « المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية » لأولف جيجن ، والدكتور عبد الحليم محمود الذى نقل كتاب البير ريفو عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، والأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد الذى نقل كتاب ستيس . كما صاحب ذلك أيضا اهتماما بموضوعات محددة من الفكر الأرسطى خاصة المنطق الذى خصص له — مع تباين وجهات النظر — العديد من المؤلفات مثل المنطق الوضعى للدكتور زكى نجيب محمود ، ومنطق البرهان للدكتور يحيى هويدى ، المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة للدكتور على سامى النشار ، ومدخل إلى المنطق الصورى للدكتور محمد مهران ، ووضع الرياضيات فى علم أرسطو للدكتور أبو يعرب المرزوقى وغيرها من الدراسات التى لا يتسع المجال لذكرها .

ولكن هذا الاهتمام المعاصر بأرسطو لم يوجه النظر إلى موضوعات الفلسفة الأرسطية متفردة . ومن هنا يأتى أهمية ما نقدمه اليوم للقارئ العربى حيث نحاول تنشيط الاهتمام بجوانب فلسفة أرسطو التى لم تنل حظها من الدراسة والبحث رغم أهميتها الشديدة بالنسبة لاهتمامات عصرنا متمثلة فيما يشغل فلاسفته ؛ فقد وجه فلاسفة العصر الحديث منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الاهتمام الأكبر إلى نظرية المعرفة متسائلين عن

مدى المعرفة الإنسانية وحدودها ووسائلها وامكانات الإنسان لبلوغ اليقين من عدمه ، وخاصة منذ بدأ العلم الحديث يوسع من مجالاته فيبتلع جوانب فلسفية عديدة ، فقد استقل علم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم النفس والاجتماع وغيرها من العلوم التى كانت مباحثها من قبل مباحث فلسفية . كما أصبحت الميتافيزيقا منذ ذلك الحين مجالا محفوفا بمخاطر عدم اليقين وتجاوز حدود المعرفة الإنسانية .

وأزعم دون خوف الوقوع فى الزلل أن الاهتمام بالمعرفة الإنسانية وحدودها وامكاناتها ووسائلها كان من موضوعات الفلسفة اليونانية منذ هيراقليطس وبارمنيدس والسوفسطائيين وسقراط ، وعلى حين كان اهتمام هؤلاء بمشكلة المعرفة اهتماما ثانويا ، نجد أن اهتمام أفلاطون وأرسطو بها جاء اهتماما شديدا وازى اهتمامهما بمشكلات الوجود وبمشكلات الإنسان الأخرى ؛ فقد خصص أفلاطون لدراسة مشكلات المعرفة جانبا من محاورات عديدة نذكر منها على سبيل المثال محاورة « مينون » و « الجمهورية » . كما خصص محاورة « ثياتيتوس » والجزء الأكبر من « السفسطائى » لدراستها .

أما أرسطو فقد أفرد لها أجزاء كثيرة من مؤلفاته كالمقالة الأولى من كتاب « الميتافيزيقا » وبعض أجزاء كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » . وكتاب « النفس » برمته يعد بحثا فى المعرفة الإنسانية إلى جانب كونه بحثا فى قوى النفس ؛ فالتمييز بين الإنسان والحيوان جاء فى ضوء هذا البعد المعرفى . وكتب أرسطو المنطقية كذلك تعد من زاوية ما بحثا فى خصوصية المعرفة الإنسانية وحدودها والتمييز بين المعرفة العلمية وغيرها من أصناف المعرفة الإنسانية كالخبرة والفن .

وعلى أى حال فكتابنا هذا الذى نقدمه اليوم إلى قراء العربية يعد فى مجمله قراءة جديدة لكتاب « النفس » على وجه الخصوص فى ضوء مؤلفات أرسطو الأخرى ، وفى ضوء نظرية المعرفة الحديثة كما حددت منذ جون لوك والفلاسفة المحدثين .

والله نسأل أن يؤدى هذا العمل المتواضع الغاية المنشودة منه وأن يساهم فى سد نقص نراه فى المكتبة العربية عن الدراسات الأرسطية .

د . مصطفى النشار
الجيزة — الأهرام — ٨ مارس ١٩٨٥م

مقدمة

أولا : مكانة أرسطو وتميزه عن أفلاطون .
ثانيا : أسلوبه العلمي .
ثالثا : طبيعة المنطق وارتباطه بالمعرفة .
رابعا : التأثير الأرسطي .
خامسا : اساءة فهم أرسطو سبب الجمود .
سادسا : منهجنا في هذه الدراسة .

أولا : مكانة أرسطو وتميزه عن أفلاطون :

يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة رفيعة ، لسنا بحاجة لأن نوضحها . ويكفى أن نذكر أنه وأستاذه أفلاطون تقاسما التأثير على كل ما شهده العالم من فلاسفة اما ايجابا أو سلبا حتى اليوم .

وقد استطاع التلميذ أن يستوعب نظريات الأستاذ ، وسرعان ما استطاع أن يضيف إليها من روحه ورؤيته الخاصة ما جعله صاحب منهج ومذهب جديدين شدا اليه الأنظار وأصبح من خلالهما ندا لأستاذه ، بل تفوق عليه فى مجالات عديدة كان هو مبدعها ، وآفاق أكثر اتساعا كان هو الذى اكتشفها ومد أبحاثه اليها .

فان كان دافع أفلاطون دائما أخلاقيا دينيا ممتزجا بالأغراض السياسية فى كتاباته ، فقد كان دافع أرسطو أكثر رحابة وأشد توفيقا بالنسبة لما كانت تتطلبه تلك الفترة من تاريخ الفكر البشرى . وقد كان برتراند رسل على حق حينما حاول تقرير الدوافع التى قادت الناس عموما للبحث فى المشكلات الفلسفية فوجدهم أحد فريقين ؛ فريق كان منبعه ودافعه الدين والأخلاق ؛ والآخر كان منبعه ودافعه العلم ، ووضع أفلاطون على رأس الفريق الأول بينما وضع ليبنتز ولوك وهيوم على رأس الفريق الثانى . أما أرسطو ومعه ديكارت وبركلى فلا يمكن ضمهم إلى أى الفريقين ، حيث أن منبعهم ودافعهم الأخلاق والدين من جهة والعلم من جهة أخرى[١] .

وأشد ما يكون دليلا على ذلك محاولته صياغة مبادئ للتفكير العقلى بشكل عام فى منطقه ، وبشكل خاص فى كل من العلوم التى أسسها مراعيا فى ذلك دائما أن الفكر يبدأ من ملاحظة الواقع الخارجى وادراكه ، دون اهمال لما يمكن أن يضيفه العقل بتأمله من مبادئ يمكن النظر إلى الواقع من خلالها ، وفهمه فى اطارها . ولذلك كان حريصا فى كل ما يكتب عن المعرفة والعلم على تأكيد ذلك ، دون أن ينسى أن يذكرنا دائما بأن المعرفة درجات وأن اليقين مراتب ، فقد أوضح ذلك على وجه الخصوص فى « التحليلات

(١) Russell (B.): Mysticism and Logic, Pelican Books, 1953, in "On Scientific Method", p. 95.

الأولى » و « التحليلات الثانية » و« الميتافيزيقا » و « النفس » ، فهو يصدر كتاب النفس بقوله :

« كل معرفة ، فهي في نظرنا شيء حسن جليل ، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى ، اما لدقتها ، واما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم » (١) .

ولم يدخر فيلسوفنا وسعا في سعيه ذلك ، فكان حريصا ليحقق الدقة أن يجمع كل ما قيل من قبله في أي موضوع أراد أن يتحدث فيه ، وفي أي علم أراد أن يؤسسه . وان كان البعض – كما يقول جثرى Guthrie (٢) – لا يتخذ من أرسطو مؤرخا دقيقا للسابقين(٣) ، فان هؤلاء يعرفون ويوافقون تماما على أن أرسطو كان أحد كبار أصحاب العقل والبصيرة في كل العصور ، وأنه أنشأ المنطق ، وأدرك مبادئ المنهج العلمي بصورة أكثر دقة واحكاما مما فعل أفلاطون ، فبقدرة عقلية هائلة حاول أرسطو التوسط بين الأفلاطونية والنظرة العلمية .

ثانيا : أسلوبه العلمي :

والحق أن أرسطو فعلا لم يكن مؤرخا بقدر ما كان فيلسوفا مبدعا ، ومنطقيا فذا وعالما حاول تخليص العلم من الكثير من الخرافات والأساطير التي علقت به في المراحل السابقة عليه ، وسيتضح لنا فيما بعد مدى انجاز أرسطو في هذا المجال . ويكفينا هنا أن نشير إلى علمية الأسلوب الذي عالج به المشكلات العلمية التي تعرض لها ، فقد كان حريصا في أبحاثه عن الحيوان مثلا – أن يفحص ما يأتيه من معلومات من خلال ما يشاهده هو بعينيه ويزنه بميزان عقله .

---

(١) أرسطو ، النفس ، الكتاب الأول – ف ١ – ص ٤٠٢ و (١ – ٥) ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة الأب جورج شحاته قنواتي ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٩ م ، ص ٣ .

(٢) Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in Pre-Socratic Philosophy. Vol. I. Edited by David J. Furley and R E. Allen. London. Routledge and Kegan Paul. 1970. pp. 241-242.

(٣) ليس من الانصاف أن نوافق هذا البعض فيما ذهبوا اليه ، اذ أن أرسطو ولا شك كان أهم مصدر يمكن الاستناد عليه في معرفة شذرات الفلاسفة السابقين عليه خاصة الذين فقدت كتاباتهم ، ولم يكن من المعقول أن يحرف ارسطو هذه الأقاويل التي ينسبها لاصحابها خاصة وأن تلاميذه والعديد من مؤرخي هذه الفترة يتفقون مع ارسطو فيما نقله عن سابقيه من آراء . وبالطبع فهذا لا يعني أننا نوافق أرسطو في كل ما نسبه إلى السابقين عليه وخاصة أنه كان يحلل تلك الآراء التي ينسبها لهم من وجهة نظره الخاصة .

ومن أمثلة ما يقوله في « أجزاء الحيوان » :

« وقد زعم بعض الناس أنه اذا ضرب أحد ضربة على المكان الذى يلى الحجاب يعرض للمضروب ضحك لحال المرارة التى تكون من الضربة . وينبغى لنا أن نحقق هذا القول أكثر من قول الذين يزعمون أن رأس الانسان يتكلم بعد أن يقطع ويرمى به عن الجثة . وقد ذكروا أن اوميروس الشاعر قال فى شعره قولا مثل هذا . فأما فى ناحية البلدة التى تسمى أرقاديا فقد صدق الناس هذا القول حتى خاصم بعضهم بعضا فى رجل من أهل الكورة مضروب الرقبة ، وزعموا أن كاهن « المشترى » لما مات سمع كثير من الناس كلامه بعد موته ، وكان مضروب الرقبة . وهذا القول عندى كذب وزور ، لأنه لا يمكن أن يخرج كلام من رأس مقطوع مفترق عن العرق الخشن ، ولا يمكن أن يكون كلامه بغير حركة الرئة . وذلك معروف عند الأمم والبرابرة الذين يضربون الرقاب مرارا شتى ، ولم يعرض لبشر مثل هذا فى ناحيتهم قط »[1] .

وإلى جانب ذلك ، فقد كان أسلوب أرسطو دقيقا ومتقنا فى التعبير عن أفكاره خاصة العلمية منها[2] . ورغم أن هذه الدقة لا تدل — فى أغلب الأحيان — على صدق النتائج العلمية التى كان يعبر عنها ، الا انه كان يدرك أن العلم بأشياء معينة لا يكفى فيه التأمل ولا مجرد اعمال العقل ، فهو الذى قال فى معرض حديثه عن علة وجود النجوم بكثرة لا يحصى عددها فى كتابه « فى السماء » :

« أنه يحق على الطالب لمعرفة الأشياء أن يفحص عنها ، فان ذلك مما يزيد فى فضيلة العقل وذكائه ، وإن كان العلم بهذه الأشياء يعسر لقلة أسباب معرفتها وبعدها وشرفها

---

(١) أرسطو ، أجزاء الحيوان ، المقالة الثالثة — ف ١ — ص ٦٧٣ أ ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ، الكويت وكالة المطبوعات ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٢) أنظر كأمثله على دقة أسلوب أرسطو واستخدامه لغة منطقية استدلالية راقية فى معالجة المشكلات العلمية (أرسطو ، فى السماء ص ب ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ ، ص ١٦٦ وما بعدها . وأنظر كذلك : أرسطو ، الكون والفساد ، الكتاب الأول — ب ٩ — فقرة ٣ ، ب ١٠ — ف ٧ ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون تاريخ ، ص ١٥٦ ، ص ١٦٢ .

على سائر الأشياء .غير أنا مع ذلك ان استعملنا الرأى فيها — ونحن ذاكروها الآن — لم تكن هذه المسألة خارجة عن القياس ولم تفتنا معرفتها[١] .

ويتضح لنا من تلك العبارة ، مدى شغف أرسطو بمعرفة أسرار الكون حتى مع ادراكه أن الأسباب الصحيحة لها غير متوافرة .فقد كان يثق فى مدى ما يمكن أن يقدمه الاستدلال العقلى والقياسى من معرفة قد تكون صائبة خاصة اذا استند على مشاهدات وخبرات سابقة .

ثالثا : طبيعة المنطق وارتباطه بالمعرفة :

وقد أدى شغف أرسطو الشديد بالمعرفة ، معرفة أى شىء عن كل شىء ، أن انشغل انشغالا شديدا بالبحث فى وسائل المعرفة الانسانية . ومدى ما يمكن أن نصل إليه من خلال هذه الوسائل . ولما وجد أن غالبية الناس يعتقدون أن حواسهم هى وسيلتهم فى المعرفة ، بدأ بحثه غير المسبوق[٢] فى طبيعة الحواس ووجد أن طبيعتها تؤكد قصورها ومحدوديتها ، ومن ثم بحث فيما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أنه القادر على أن يحلل ما تعطيه الحواس ، ويبنى منه ما يسمى بالمعرفة الانسانية ، فالانسان هو ما يعقل ويستدل ويقيس أساسا ، وليس هو فقط ما يستقرئ ، فالحيوان يشاهد كما يشاهد الانسان ، إلا أن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته والافادة منها فى تكوين بناء متكامل للمعرفة عن هذا العالم من خلال قدراته العقلية الفذة .

ولعل ذلك هو ما جعل أرسطو يركز اهتمامه على دراسة العقل وامكاناته المعرفية من

---

(١) أرسطو ، فى السماء ، ص ٢٩٢ أ ، الترجمة العربية ص ٢٧١ .

(٢) لا يعنى هذا أننا ننكر فضل أفلاطون فى أنه كان أول من بحث فى هذا الموضوع بوضوح ، إلا أن أبحاثه فى ذلك كانت تقتصر على النقد دون تحليل كل وسيلة من وسائل المعرفة الانسانية ومدى امكانياتها وما تساهم به فى بناء المعرفة الانسانية ، فقد قصر أفلاطون « ثياتيتوس » و « السفسطائى » على نقد المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية (أى المعرفة الحسية والعقلية) (أنظر فى هذا : أفلاطون ،ثياتيتوس ، ترجمة أميره حلمى مطر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ م . وكذلك : أفلاطون ، السفسطائى ، ترجمها إلى الفرنسية أوجست ديس ونقلها الى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ١٩٦٩ م . وانظر كذلك :

Cornford (F.M.): Plato's Theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, reprinted 1973.

جانب ، ومحاولته من جانب آخر وضع القوانين اللازمة لضبط التفكير العقلى حتى لا يشتط العقل ولا يبتعد عن المجال المعرفى الصحيح .

ومن هنا كان تأسيس أرسطو للمنطق وفصله عن بقية العلوم ، كما كان بحثه فى نظرية المعرفة ، ومن هنا أيضا كانت بحوثه المتعددة فى هذا المجال مرتبطة ببعضها ارتباطا صعب عليه كما صعب على من جاء بعده الفصل بينها ، وربما كان هو نفسه على وعى بمدى الاختلاف بين مجال هذه الدراسات المتعددة .

فقد كان المنطق — كما يقول هاملان Hamelin — بالنسبة لأرسطو متميزا عن الميتافيزيقا بمعناها الدقيق كما يتصورها هو — أى باعتبارها علم الوجود — ومن جهة أخرى يجب ملاحظة أنها تتميز بصعوبة عما نسميه بنظرية المعرفة[١] .

ويضيف هاملان بحق ، أن أرسطو لم يفكر فى فصل دراسة المعرفة من حيث هدفها وقيمتها عن كل من الميتافيزيقا والمنطق لجعلها علما نظريا خالصا . فقد ظلت نظرية المعرفة عنده مختلطة بالمنطق ، وكانت قيمة العلم وطرق تحصيله يشكلان سويا موضوع دراسة واحدة[٢] .

ورغم أن أرسطو لم يفكر فى ذلك الفصل ، فانه كان يعى — كما قلنا — مدى الاختلاف بين هذه المجالات . ولو كان الفلاسفة من بعده على نفس الدرجة من الاخلاص للفكر وحب المعرفة لاستطاعوا اكتشاف هذا الأمر لديه ، ولواصلوا الطريق الصحيح الذى مهد له ، ورسم خططه ، فقد قدم فلاسفة الرواقية بعض التطوير فى الأبحاث المنطقية ، ولكن غلب عليهم ، كما غلب على معاصريهم من الأبيقوريين ، وفلاسفة المدارس السقراطية الصغرى وأفلوطين ذلك الطابع الأخلاقى الذى شابه فى مراحله المتأخرة الامتزاج بالجانب الدينى خاصة لدى الرواقية المتأخرة وأفلوطين تأثرا بالمسيحية . وظلت هذه الصبغة الأخلاقية الدينية ، غالبة على الفكر فى العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث .

رابعا : التأثير الأرسطى :

وبالرغم من أن تأثير فيلسوفنا كان عظيما فى تلك الفترة ، فقد عجز فلاسفتها عن تجاوز أرسطو وتطوير فكره كما كان يجب أن يكون التجاوز ، مما جعل كثيرون يظلمون

---

(١) Hamelin (O.): Le Systeme D'Aristote, Paris, Librarie Flex Alcan, 1920, p. 95.

(٢) Ibid

أرسطو ويعتقدون أنه سبب الجمود ، وكان العقبة التي اعاقت تطور الفكر البشرى خاصة في النواحي العلمية .

ويعبر برتراند رسل عن ذلك بقوله « ان ارسطو كان عظيم التأثير فى ميادين كثيرة مختلفة ، لكنه كان أعظم تأثيرا فى ميدان المنطق منه فى أى ميدان آخر ، ففى الشطر الأخير من العصور القديمة ، حين كان أفلاطون لم تزل له السيادة فى الميتافيزيقا ، كان ارسطو هو صاحب الكلمة العليا فى المنطق ، وظل محتفظا بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها ، ولم يحدث إلا فى القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة فى مجال الميتافيزيقا غير أن هذه السيادة عاد ففقدها إلى حد كبير بعد النهضة الأوربية ، وأما سيادته فى المنطق فلبثت قائمة ، بل لا يزال مدرسو الفلسفة المتمسكون بالقديم جميعا وكثيرون غيرهم ، يرفضون إلى اليوم وفى اصرار عنيد أن ينظروا إلى كشوف المنطق الحديث ، وتراهم يتشبثون تشبثا عجيبا بمنطق قد نسخة الجديد نسخا لاشك فيه كما انتسخ الفلك البطليموسى سواء بسواء ، وذلك يجعل من العسير علينا أن تنصف أرسطو من الوجهة التاريخية ، فتأثيره فى العصر الحاضر يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدا يتعذر علينا أن نذكر كم كانت الخطوة التى خطاها متقدما على اسلافه جميعا (وفيهم أفلاطون) فسيحة ، أو أن نذكر كم كان تأليفه فى المنطق ليبدو حتى اليوم جديرا بالاعجاب ، لو كان مرحلة من طريق مستمر نحو التقدم ، بدل أن يكون (كما كان فعلا) طريقا مسدودا ، أعقبه ما يزيد على ألفى عام من الركود[1] » .

وعلى الرغم مما فى تقييم رسل هذا من نظرات صائبة توضح جانبا هاما من جوانب التأثير الأرسطى على العصور التالية ، الا أنه نسى أن ذلك الجمود لم يكن لأرسطو ذنبا فيه ؛ فقد كان أرسطو – ولا أشك فى هذا – مثله مثل استاذه أفلاطون يسعى دائما إلى الحقيقة ما وسعه السعى ، متمسكا بالسير فى طريقها ما وسعه السير . ولم يكن يكتفى بجهده هو فقط وانما كان يستفيد من كل من سبقوه ، وكان كذلك يستعين بآراء تلاميذه ويؤثر مناقشة ملاحظاتهم ، بل أرسل مع الاسكندر الأكبر فى حملاته بالكثير منهم لكى ينقلوا له كل ما يشاهدوه ويرسلون اليه بالعينات من كل ما يصادفهم من أنواع النبات

---

(١) برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة زكى نجيب محمود ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، ص ٣١٢ .

والحيوان ، وكل ما تقع عليه أعينهم من معلومات تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية في البلاد التي يفتحها الاسكندر . والحق أنه لولا هذه الجهود المتضافرة من أرسطو وتلاميذه ، لما استطاع أرسطو تأليف هذا الكم الهائل من المؤلفات التي كانت في أغلبها مؤلفات تضع الأساس الأول في كل فروع المعرفة والعلم الانساني . فلم يكن في طاقة فرد واحد تأسيس هذا القدر من العلوم المتباينة ؛ فقد كان أرسطو صاحب المنهج الذي بفضله يمكن تأسيس هذه العلوم ، وكان على تلاميذه معاونته في ذلك كل في ميدان اهتمامه وتخصصه[١] . واهتم هو على وجه الخصوص بميدان هام هو تأسيس نظرية في العلم تستند على دعائم أربعة ، أولها ، التعريف . وثانيها : القياس ، وثالثها : الاستقراء ، ورابعها : العلية[٢] . وقد ركز أرسطو كتابيه في « التحليلات » على تلك النظرية مستندا في ذلك على تحليل راسخ لوسائل المعرفة الإنسانية وامكانات العقل الإنساني الهائلة .

خامسا : اساءة فهم أرسطو سبب الجمود :

من الواضح اذن أن فيلسوفنا لم يكن هو سبب هذا الجمود الذي ساد الفكر البشري بعده — ان سلمنا بوجود ذلك الجمود[٣] . فقط ظلت السيادة معقودة له ولمنطقه ، لا لأنه اراد ذلك ، بل لأن من جاءوا بعده هم الذين داروا في فلكه وانبهروا به وبمنهجه

---

(١) انظر في هذا : أولف جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرني ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ، ص ٢١٦ — ٢١٧ .

(٢) (*) أنظر في ذلك كتابنا : « نظرية العلم الأرسطية — دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو » طبعة دار المعارف بمصر .

(٣) في الواقع أن هذه مسألة شائعة دون سند كبير من الواقع ، فالجمود مسألة نسبية في الفكر والعلم ؛ فالناظر إلى تلك الفترة التي تلت أرسطو مباشرة سيجد من العلماء كثيرين وبين الفلاسفة مجددين ، وكذلك كانت فترة العصر الوسيط فترة ساد فيها الدين وليس معنى هذا سيادة الجمود ، وكان إلى جانب ذلك ازدهارا واضحا للعلوم وسيادة واضحة للمنهج العلمي خاصة في العصور الوسطى الاسلامية ، فالى جانب وجود شراح أرسطو وتلاميذه كابن سينا وابن رشد كان يوجد على الجانب الآخر علماء اهتموا بارساء قواعد المنهج التجريبي في البحث العلمي كأبي بكر الرازي والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهم . (انظر في هذا على سبيل المثال : فرانتز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة انيس فريحة ، لبنان ، بيروت ، دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٠ م (خاصة القسم الرابع ص ١٦٣ — ١٨٤) . وانظر ما كتبه زكي نجيب محمود عن المنهج العلمي عند جابر بن حيان في كتابه ، جابر بن حيان ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م ٢ ص ص ٦١ — ٩٤ . وانظر كذلك : مصطفى نظيف ، الحسن بن الهيثم ، مطبعة نوري ، الجزء الأول ١٩٤٢ م والجزء الثاني ١٩٤٣ م . وكذلك :زهير الكتبي ، الحسن بن الهيثم ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٢ وخاصة ما كتبه المؤلف عن المنهج العلمي عند الحسن بن الهيثم ، ص ص ٦٧ — ٨١ .

وبأسلوبه من ناحية ، كما كان لهم مصلحة فى أن تظل له السيادة من ناحية أخرى لاسباب عديدة كانت فى أغلبها دينية الطابع .

فأرسطو رغم كل ما نال من شهرة ومن حظ ما يزال الكثيرون يحسدونه عليهما من الفلاسفة والعلماء إلى اليوم ، من القلائل الذين أسئ فهمهم ، وكان أغلبَ من أساءوا فهمه هم أحرص الناس على أن تظل له السيادة على ماعداه من مفكرين حتى وقعوا هم أيضا فى أسر هذه السلطة وأصبحوا من أتباع هذا الطود الشامخ الذى صنعوه هم وأصبحوا من سدنته .

ولذلك شاع فى مختلف العصور مفاهيم مختلفة حول أرسطو ، فنحن ان نظرنا إلى تاريخ الفلسفة الأرسطية وتطورها ، وجدنا أكثر من أرسطو وأكثر من أرسطية . فأرسطو – كما يقول سارتون – كما عرفه شيشرون لم يكن هو أرسطو الذى شرحه الاسكندر الأفروديسى . ولم يقرأ الكندى فى القرن التاسع كتب أرسطو التى قرأها ابن رشد فى القرن الثانى عشر[1] أو أنهما قرآها وهما فى أحوال نفسية مختلفة ، وليس أرسطو الذى امتدحه القديس توماس الاكوينى فى القرن الثالث عشر هو أرسطو الذى ذمه راموس فى القرن السادس عشر أوجا سندى فى السابع عشر . ولقد مرت أوقات بلغ فيها الانتصار لأرسطو والانكار عليه مبلغا أصبح معه النقد النزيه لمؤلفاته أمرا مستحيلا[2] . والآن وقد خمد كل ذلك ولم يعد فى الامكان احياؤه حتى فى المعاهد المتخصصة لدراسة فلسفة العصور الوسطى ، ففى وسعنا أن نتبين أرسطو على حقيقته ، وأن نرى أن علمه أو حكمته لم تحط بكل شىء كما اعتقد بعض الناس ، وأنه لم يكن متعنتا ولا مخرفا كما اتهمه خصومه[3] ، فالتفسير الحقيقى لأرسطو لم يكن موجودا فى أى وقت من تلك الأوقات التى امتدح أو هوجم فيها ، فقد فسره فلاسفة العصر الوسيط على هواهم ليوائموا بينه وبين أفلاطون من جهة ، ثم ليوفقوا بين ما جاء به وما جاءت به الأديان

---

(١) يجب التنويه إلى أن سارتون أخطأ فذكر أن ابن رشد عاش فى القرن العاشر ، بينما عاش ابن رشد فى القرن الثانى عشر بين عامى ١١٢٦ – ١١٩٨ (انظر : الأطلس الفلسفى الذى نشره عبد الغفار مكاوى فى كتابه « لم الفلسفة » الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨١ م ، ص ١٣٩ .

(٢) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الجزء الثالث ، الترجمة العربية لنفيف من العلماء القاهرة دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ م ص ١٩٠ .

(٣) نفسه .

السماوية من جهة أخرى . ولسنا هنا فى مجال الحكم على تلك الشروح ومدى موضوعية بعضها أو ذاتيتها ، وانما ما يهمنا من هذا ، أن أحدا لم ينشغل بتفسير أرسطو وشرحه ذلك الشرح الذى يمكن أن ينصفه من ناحية ، وينتقد ما جاء به من ناحية أخرى ، ومن ثم يكون تجاوزه والاضافة إلى ما جاء به فى مختلف الميادين .

وللأسف فلم يكن الحال فى العصر الحديث — بالنسبة لأرسطو — خيرا مما كان فى العصر الوسيط فقد هاجمه بيكون وديكارت ولوك ومل وغيرهم واعتبروه صاحب منهج عقيم لا يؤدى إلى اكتشاف الجديد . وقدموا الدليل على ذلك من العصور الوسطى التى كان هو سبب ظلامها وجمودها .

ولا نغالى — ان قلنا — أنهم فى الواقع لم يهاجموا أرسطو ، من خلال ما كتبه أرسطو ، بل هاجموه ممثلا فيمن أثر فيهم ومن ساروا على نهجه ، هاجموه من خلال تلك الشروح الشائعة ، خاصة فى مجال المعرفة والمنطق ، وظنوا أنهم بهذا الهجوم ، انما يقومون بثورة على أرسطو ومنهجه ، فى حين أن ما قدموه من جديد لم يكن — فى الواقع — بعيدا عما جاء به أرسطو . فالفارق بينهم وبينه فارق العصر وما توافر لديهم من مكتشفات علميه ، ونظريات جديدة ، ووسائل حققت لديهم وبهم تلك الوثبة الفلسفية والعلمية فى مطلع العصر الحديث .

فقد ظلم أرسطو من شراحه وتلاميذه فى مختلف العصور حينما جمدوا عندما قدمه أستاذهم ، وظلم ممن ثاروا عليه واعتبروا أنه العقبة الكؤود فى سبيل تقدم العلم والفلسفة ولنتأمل هذه العبارة التى جاءت فى ختام كتاب أرسطو فى « الأغاليط السوفسطائية » التى يقول فيها :

« فليتشاغل جميع من سمع قولى الى الصفح عما جاء فيه من تقصير فى هذه الصناعة ويفيد ما قيل فيها من النعم السابقة »[1]

ففيها اعتراف أرسطو بأنه قد يقع فى الخطأ ويقصر عن الوصول إلى منتهى الأمر

---

(١) أرسطو ، الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) ، ف ٣٤ — ص ١٨٤ (٥ — ٧) نقل : عيسى بن اسحق بن زرعه وآخرون ، تحقيق : عبد الرحمن بدوى ، الجزء الثالث — القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٢ م ، ص١٠١٥ .

وقارن : Aristotle, On Sophistical Refutations, Ch. 34 p. 184b (5-9) Translated by W.A. Pickard-Cambridge, in "Great Books of the Western World", Part 8, Aristotle, Vol. I, p. 253.

في حصر الأغاليط . وينصح من يقرأ أو يسمع قوله في « الأغاليط » أن يستفيد من ذلك الحصر الذى قدمه ، وهو بهذا يفتح الباب لمن يريد اضافة المزيد من هذا المجال . وهكذا كان حال أرسطو دائما ، حال العالم الذى يؤمن بأنه مرحلة ان كان فيها الكثير من الرشد والنضوج ، فهى كأى مرحلة أتت قبله أو ستأتى بعده ، تحتاج للنقد والتعديل والاضافة .

سادسا : منهجنا فى هذه الدراسة :

لسنا فيما سبق فى موقف الدفاع عن أرسطو ، فلأرسطو أنصار وتلاميذ أخلص له منا يدافعون عنه ويتولون دفع الظلم الذى لحق بأستاذهم ، لكننا بصدد دراسة لجانبين هامين من جوانب فلسفته ، أعنى نظريتيه فى المعرفة والعلم[1] . وهاتان النظريتان — هما فى واقع الأمر — ما سببا اما الاعجاب الشديد بأرسطو أو الهجوم العنيف عليه .

ونحن بين هؤلاء وأولئك نقف موقفا موضوعيا وسطا ، فنحاول فهمه والافادة منه ؛ من منهجه فى المعرفة ونظريته فى وسائلها لكننا فى هذا نتوخى الموضوعية قدر الاستطاعة فى تناول أرسطو من خلال اعتمادنا على نصوصه أكثر من اعتمادنا على شراحه ، ولا يعنى هذا أننا تغافلنا عن تلك الشروح ولم نرجع اليها ، بل على العكس فقد استعنا بها حينما عجزنا فى مواضع عديدة عن فهم مراده من نصه .

والدارس لذلك الفيلسوف ، القديم/ الحديث ، يقع فى حيرة بين منهجين يمكن له من خلالهما تناوله ، أولهما : دراسة نظرياته من خلال نصوصه وتحليلات معاصريه وشراحه المباشرين ، وثانيهما : دراسة تلك النظريات من خلال نصوصه مع النظر اليها بمعيار العصرين عصره وعصرنا .

واخترنا المنهج الثانى لأسباب عديدة ، أولها : أننا لن نبتعد عن الموضوعية فى التفسير ما دمنا سنلتزم بنص أرسطو وتحليلات تلاميذه وشراحه المباشرين كلما اشكل علينا فهم النص .

وثانيهما : أننا نعيش فى أواخر القرن العشرين ومن غير المعقول أن نجمد عند النص

---

(١) يقتصر هذا الكتاب على دراسة « نظرية المعرفة عند أرسطو » بينما درست نظرية العلم فى كتاب آخر لنا هو « نظرية العلم الأرسطية » طبعة دار المعارف بمصر .

الأرسطى دون محاولة مقارنته بالنظريات الشبيهة بنظرياته أو التى تختلف عنها فى عصرنا لتعرف على مدى التأثير الأرسطى ان كان ثمة تأثير ، وكذلك على جوانب النقص التى تستلزم النقد بمعيار عصرنا . اذ ما الفرق بين تحليل الأفروديسى وثامسطيوس وابن رشد وغيرهم لنصوص أرسطو وبيننا ؟انه فارق العصر .

وثالث هذه الأسباب أن الموضوع الذى نتعرض لدراسته ليس بالموضوع القديم وان كان فيلسوفنا ينتمى للقرن الرابع قبل الميلاد ، فان نظريته فى طرق تحصيل المعرفة ماتزال على درجة كبيرة من الأهمية : اذ ما يزال الاهتمام لدى بعض فلاسفة هذا العصر منصبا على مناقشة كيف نعرف ، وبأى وسيلة نعرف ، وما المدى الذى يمكن أن تصل إليه معرفتنا ؟ ؟ .

ومهما كانت الحلول التى يقدمها هؤلاء تختلف عن ما قدمه ارسطو ، فقد كان لأرسطو فضل السبق فى اثارة التساؤل ووضع الحلول التى رآها مناسبة من وجهة نظره ومتمشية مع روح عصره . وصحيح أن مفهوم العلم اليونانى يختلف عن مفهومنا المعاصر للعلم ، لكن مع وضع ذلك فى الحسبان تماما ، فان قدمه أرسطو من حلول لتلك المشكلات المعرفية ، هى حلول عامة يمكن الافادة منها فى أى عصر . فليس الحديث عن وسائل المعرفة مقصورا على عصر دون عصر ، وليست تحليلات الفلاسفة فى أى عصر لهذه الوسائل جامدة عند ذلك العصر . كما أن الحديث عن منهج المعرفة العلمية ليس مقصورا على عصر دون عصر ، فلكل عصر اسهاماته المرتبطة بالمرحلة العلمية التى يعيش فيها العالم أو الفيلسوف صاحب المنهج ، لكن هذه المناهج قابلة للمناقشة والتطوير دائما .

وكما أسلفنا القول ، فليس أرسطو بالفيلسوف الذى جمد عند عصره ، وليس هو أيضا بالفيلسوف الذى عفى عليه الزمان ، بل هو باق ما بقت الفلسفة ، وباق ما بقت المشكلات التى أثارها — منذ القرن الرابع قبل الميلاد — كموضوع للمناقشة والبحث وقابلة للرفض والافادة منها على حسب ما يقتضيه كل عصر حسب ظروفه ومتطلباته .

الفصل الأول

الإطار العام لمشكلة المعرفة
في الفلسفة اليونانية

أولا : نشأة نظرية المعرفة ومفهومها ومجالها .

ثانيا : طريقة فلاسفة اليونان في وضع مشكلة المعرفة مختلفة عنها اليوم .

ثالثا : أرسطو يواصل الطريق في نظرية المعرفة بصورة أفضل .

أولا : نشأة نظرية المعرفة ومفهومها ومجالها :

نظرية المعرفة مبحث قديم قدم التفلسف وإن لم تفرد لها الأبحاث المستقلة إلا منذ الفيلسوف الإنجليزى جون لوك J. Locke الذى كان أول من حاول وضع هذا المبحث فى صورة العلم المستقل وذلك فى كتابه « مبحث فى الفهم الإنسانى » الذى نشر فى نهاية القرن السابع عشر فى عام ١٦٩٠ . ويعد هذا الكتاب أول بحث علمى منظم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها .

ورغم تسليمنا بهذا ، إلا أننا لا نستطيع أن نسلم مع البعض [١] بأن لوك كان أول من درس المعرفة كموضوع مستقل ، بحجة أن أفلاطون وأرسطو ، رغم اهتمامهما بالمعرفة ، لم يضعا حدا فاصلا بين موضوعاتها والمسائل الميتافيزيقية من جهة ، ولم يضعا حدا فاصلا بينها وبين الدراسات المنطقية الخالصة من جهة خرى . وعدم تسليمنا بذلك يرجع لأمرين ، أولهما : أن بحوث أفلاطون وأرسطو فى المعرفة كانت بلا شك بحوثا مستقلة لديهما وواضحة المعالم فقد خصص لها أفلاطون عدة محاورات أهمها « ثياتيتوس » و « السفسطائى » ، وخصص لها أرسطو « النفس » و « الذاكرة والتذكر » و« الكتاب الأول من الميتافيزيقا » وغيرها من المؤلفات والأبحاث المتعددة . ورغم أن كتاب النفس عنده كان يمثل بشكل عام نظريته فى النفس بجانبيها التجريبى والتأملى إلا أن هذه النظرية بجانبيها كانت محكومة — كما هو واضح من الكتاب — بمبادئ أرسطو الميتافيزيقية العامة من جانب ، وباهتماماته فى المعرفة والأخلاق من جانب آخر [٢] . فقد كان هذا الكتاب نقطة لتلاحم المبادئ الميتافيزيقية ، وتتمة ضرورية للأخلاق كما يلقى الضوء اساسا على منطق أرسطو ونظريته فى المعرفة ، ومن هنا فهو يشكل المفتاح لمذهب أرسطو [٣] .

وثانيهما : إنه لا انفصال بين نظرية المعرفة لدى الفيلسوف وباقى النظريات فعلى

---

(١) انظر : محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦ ، ص ١٤ .

(٢) Windleband (W), History of Ancient Philosophy, translated by Herbert Ernest Cushman, New York, Dover Publications inc., 1956, p. 276.

(٣) Allan (D.J), The Philosophy of Aristotle, Oxford University Press, 1952, p. 66.

الرغم من أن الفلاسفة المحدثين منذ لوك قد انصب اهتمامهم أساسا على البحث فى نظرية المعرفة ، إلا أن ذلك البحث كان مرتبطا لديهم بنظريات عن الوجود ، إذ لا يمكن الفصل حتى فى نظرية المعرفة نفسها بين البحث فى وسائل المعرفة وطبيعة المعرفة وموضوع المعرفة ، فالفيلسوف الذى ارتضى الحواس وحدها مصدرًا للمعرفة لا يمكن أن يسلم بوجود كائنات عقلية صرفة وإلا وقع فى تناقض اساسه التعارض بين ارتضاء الحواس كوسيلة للمعرفة ، والتسليم بوجود تلك الكائنات العقلية التى لاسند لوجودها فى الواقع المحسوس ، وهكذا .

وثمة تفسيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس ، وبعضها يربطها بالمنطق ، فثمة تفسير للمعرفة بأنها تحصيل العلم أو العمليات العقليةالتى نتوصل بها إلى تحصيل العلم ، ويترتب على هذا التفسير أن يكون البحث فى المعرفة فرعا من علم النفس الذى يختص دون منازع بدراسة عمليات الأحساس والإدراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها . حينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم الإنسانى وصدقه وتعجز عن البحث فى مشاكل العلم كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم وتنحصر مهمتها فى تبيان الوسائل التى يتم بها تحصيل العلم .

وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهو أنها البحث فى المعرفة التى تم لنا اكتسابها ، ولكن قد يؤدى هذا التفسير إلى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية[1] . ورغم أن كلا التفسيرين مرفوض وحده ، حيث أن المعرفة والبحث فيها ليس مبحثا نفسيا ، وليس مبحثا منطقيا ، بل هو مبحث مستقل له صلة بالمبحثين معا ويتفوق عليهما بمجاله الخاص . ويتميز عنهما بتفرد هذا المجال وعموميته وشموله . ويبدو هذا واضحا من النظر فى أهم مباحث هذه النظرية ، فهى أولا : تحاول تعريف « مادة العلم » أى تنظر فيما يمكن العلم به من الأشياء أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التى ينبغى توافرها لكى يتم هذا العلم . ويدخل فى ذلك : (أ) التفرقة بين المحسوس وما هو خارج دائرة المحسوس ، أى بين ما يدخل فى مجال التجربة وما يخرج عنها . (ب) التمييز بين مايدركه العقل إدراكا بديهيا فطريا وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة ، ثانيا : تبحث نظرية المعرفة فى التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية ، فكل ما يتصل

---

(١) محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة : ص ١٥

بالذات المدركة يرجع إلى علم النفس وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية . ثالثا : تبحث النظرية كذلك فى موضوع الوجود والتغير(١) .

ثانيا : طريقة فلاسفة اليونان فى وضع مشكلة المعرفة مختلفة عنها اليوم :

من الواضح أن مبحث نظرية المعرفة الذى حدد فيما سبق ، قد طرأت عليه تغيرات وتعديلات اثناء تطور الفلسفة وعبر تاريخها الطويل ، فهو ليس وليد عصر معين أو فيلسوف معين ، بل هو مفهوم يتطور دائما ، فقد أصبحت المعرفة منذ كانط ذات مكانة مركزية فى الفلسفة فاقت بها كل جوانب الفلسفة الأخرى(٢) . ومنذ ذلك التاريخ لم تعد الفلسفة ككل منصرفة إلى دراسة العالم وتفسيره لأنها تركت هذه المهمة للعلوم المختلفة ، فلم تعد الفلسفة معرفة بالعالم ، بل تفكير فى هذه المعرفة بالعالم أو هى معرفة بالمعرفة(٣) .

ومن هنا وجب التمييز بداية بين طريقة وضع المشكلة لدى فلاسفة اليونان بشكل عام ومنهم أرسطو ، وبين طريقة وضع المشكلة كما أسلفنا الحديث عنها : ذلك أن طريقة اليونان فى وضع المشكلة طريقة مختلفة حيث يمكن أن نميز بصفة عامة بين اتجاهات ثلاثة رئيسية فى تناول هذه المسألة عندهم : الاتجاه الأول كان يركز على مشكلة الكفاءة ، فطالما كانت الفلسفة تتناول موضوعات تتعدى حدود التجربة الإنسانية وتدلى بشأنها بآراء تدعى أنه لاشك فى حقيقتها ، طالما كان الأمر كذلك فإن سؤالا يفرض نفسه : ما هو المصدر الذى تعتمد عليه الفلسفة فى ذلك ؟ ما هى الأداة التى تمكن من قيام هذه الأفكار والآراء ؟ وكيف يمكن تفسير أن بعض البشر ، وهم الفلاسفة ، بمقدورهم استخدام هذه الأدوات بينما الباقون ، أى العامة ، يبدو أنهم يفتقدونها بوجه عام أو يحوزونها بصورة أكثر ضآلة(٤) .

أما الاتجاه الثانى ، فكان يركز على أن الفلسفة تتكلم عن ظواهر لا يمكن أن تصل إليها المعرفة الحسية أو الإدراك الحسى فى سيرهما العادى . وهى ظواهر معروفة منذ القدم وبدأت فى الدخول ضمن ميدان البحث الفلسفى منذ عهد الفلاسفة قبل سقراط .

---

(١) نفسه ، ص ١٦ .

(٢) أولف جيجن ، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ١٩٧٦م . ص ٣٦٢ .

(٣) أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ، ص٣ .

(٤) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٦٢ – ٣٦٣ .

ويمكن تقسيمها متابعين فى ذلك المؤلفين اليونانيين أنفسهم إلى ثلاثة مجموعات فهناك أولا الحالات التى لا يكون فيها سير وظائف الحياة النفسية سيرا عاديا ومنها النوم وأحلامه (التى يجذب عدد كبير منها وان لم يكن جميعها بالطبع انتباه العرافين) ثم حالة السكر (التى ظهر عنها منذ أرسطو عددا لا حصر له من المؤلفات المتخصصة) ثم أخيرا حالات الانحراف العقلى وما يدخل عادة فى نطاق الهلوسة . وهناك ثانيا ، خداع الحواس الذى يحدث فى كل وقت : العصا الممتدة فى الماء والتى تبدو مكسورة ، البرج المربع الذى يبدو عن بعد كبير دائريا ، وحينما نقف على الشاطئ ونرقب سفينة تمر فيبدو لنا أن السفينة ثابتة وأننا نحن الذين نتحرك .. وغير ذلك . وهذه حالات استمر الفكر اليونانى يناقشها طوال مئات من السنين . أخيرا هناك مجموعة ثالثة من الظواهر تقف على حده ، وهى التى ظهرت نتيجة للملاحظات الطبية واسترعت انتباها خاصا نتيجة لذلك ، فهناك أمراض (كثيرا ما أشار إليها المؤلفون اليونان) لا يصبح معها طعم العسل حلوا بل يصير مر المذاق وما شابه ذلك كثير ، وقد لاحظ الذين كانوا يميلون فى مثل هذه الأحوال إلى التعميم وإلى البحث بالتالى عن ظواهر موازية لاحظوا أن بعض أنواع الادراكات الحسية تخضع أحيانا لتغيرات غريبة تتعدى المستوى العادى بكثير ، فما هو ممتع المذاق عند هذا يعافه ذلك ، وما يجده هذا ساخنا عند لمسه يجده ذلك فاترا ، وعلى هذا النحو تصل إلى مفهوم نسبى من معطيات الحواس ، مفهوم يمكن أن تمتد تطبيقاته إلى ما لانهاية[١] .

أما الاتجاه الثالث ، فقد ركز على مجموعة أخرى من المشكلات الأساسية التى تتناول من حيث المبدأ عمليات التفكير والإدراك الحسى . كيف يتم فعل الابصار ؟ وكيف يحدث التفكير ، وعلى الأخص كيف يتم تخزن الأفكار التى انتهى الفكر اليها على نحو يجعل من الممكن للإنسان أن يحمل معه بمعنى ما الكون بأسره مختصرا[٢] ؟

ولقد جاءت إجابات فلاسفة اليونان عن هذه المشكلات التى أثاروها فى نظرية المعرفة تمثل نمطا يعبر عن مشكلات عصرهم وفى إطاره . ومن ثم كان تناولهم — كما اتضح لنا — لنظرية المعرفة تناولا يختلف — فى إطاره العام — عن ذلك الإطار الذى وضعت

(١) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٦٣ .
(٢) نفسه ، ص ٣٦٤ .

فيه بعد ذلك نظرية المعرفة خاصة مع مطلع العصر الحديث حتى كانط ومن تلاه من الفلاسفة .

وكان أول من لمس لب نظرية المعرفة من الفلاسفة اليونان بحق هو بارمنيدس ؛ حيث ظهرت مشكلة المعرفة بمعنى الكلمة عنده ؛ فقد قال بوضوح أن هناك « وجودا » يتعدى كل ما تعرفه التجربة العادية ، وهو يربط بين العقل وذلك الوجود على حين أن اللا وجود يقوم على النظر والسمع وعلى اللغة التي يستعملها عامة الناس . وهذا الموقف البارمنيدى يجعلنا نقترب فعلا من التضاد بين فكر العقل وإدراك الحس ، إلا أننا لم نصل إليه بعد تماما مع بارمنيدس[1] فقد مضى بنا الفلاسفة بعده يعبر كلا منهم عن وجهة نظر تختلف عن الأخرى ، فقد عبر انباد وقليس عن وجهة نظره في أن الشبيه يدرك الشبيه[2] .

وعبر ديمقريطس عن وجهة نظر فيها أصالة وعمق وكان لها تأثير كبير حيث ميز بداية بين الموجود وبين ما هو محض فكر وظن ، ولا يستطيع أن يدرك جزئيات الوجود وهي لدية « الذرات » إلا الإدراك « الألطف » وحسب ، أما الحواس الخمس الخشنة فإنها تقف عند حدود المتنوع إلى ما لا نهاية والنسبى من ألوان وأصوات وروائح وغير ذلك[3] ويبدو أن ديمقريطس — بحسب رواية سكستوس — قد ميز بين نوعين من المعرفة ، النوع الأول مشروع والثاني غير مشروع ، وينتمى كل من البصر والسمع والشم والمذاق واللمس إلى المعرفة غير المشروعة ، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه . والسبب الذى يراه سكستوس لتفضيل المعرفة المشروعة عند ديمقريطس على غير المشروعة ؛ أن المعرفة غير المشروعة لا تستطيع طويلا أن ترى الأشياء الأصغر فالأصغر ، ولا أن تسمع أو أن تشم أو أن تتذوق أو أن تدرك باللمس ، فإن المعرفة المشروعة تأتى

---

(١) نفسه ، ص ٣٦٥ — ٣٦٦
وأنظر : بارمنيدس ، الطبيعة ، الترجمة العربية المنشورة بكتاب أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤م ، ص ١٣٠ — ١٣٥

(٢) انظر : أنبادوقليس ، في الطبيعة ، شذره ١٠٩ ، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني في « فجر الفلسفة اليونانية » ص ١٧٦ حيث يقول « بالأرض نرى الأرض ، وبالماء نرى الماء ، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي وبالنار نعرف النار للهلكة . وبالحب ندرك الحب ، وبالبغض ندرك البغض الشديد » .

(٣) انظر : على سامى النشار وآخرون ، ديمقريطس — فيلسوف الذره ، الاسكندرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، بدون تاريخ ، ص ٩٤ .

للمعاونة في هذا بطريقة أكثر دقة واتقانا للفحص ، ويجب أن نفهم ذلك بأن نربط — عند ديمقريطس — بينه وبين نظريته في الذرات ، فنحن لا نعرف الذرات والخلاء (وهما الوجود الحقيقي) بالحواس ، ولكن نعرفهما بالعقل ، فطريق الحواس عرضه للخطأ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين ينتجان احساساتنا ولكن طريق العقل الذى يعالج الحقائق القصوى هو الطريق المشروع فهو الآلة الماهرة التي تقودنا إلى الحقيقة ، ومن هنا يبدو العقل كمدعم لحقيقة الفكر أمام دليل الحواس[١] .

وقد ساهم السوفسطائيون بعد ذلك مساهمة قيمة وهامة في توسيع نطاق مناقشة المشكلة وعلى الأخص جورجياس وبروتا جوراس ، فقد استطاع الأول بكتابه « في الوجود » أن يتيح لنا النظر نظرة عميقة إلى طريقة وضع مشكلة المعرفة في عصر السوفسطائيين ، وذلك رغم ما به من مغالاة في نواح عديدة ، وإن تركنا القسم الأول من ذلك الكتاب ، وانتقلنا إلى القسم الثاني الذى يناقش فيه الجزء الثاني من عبارته الشهيرة « لا يوجد شيء ، وإذا كان هناك شيء موجود فإنه لا يمكن إدراكه وإذا أمكن فلا يمكن نقله إلى الغير »[٢] فهو يريد في هذا الجزء البرهنة على أنه حتى إذا كان هناك شيء موجود فأنه لا يمكن التفكير فيه ، ذلك أولا : أنه إذا كان موضوع الفكر موجودا فلابد أن يكون كل ما نفكر فيه موجودا ، ولكن هذا غير مقبول لأنه إذا تخيل المرء أن إنسانا يطير فإن ذلك لا يعني أن هذا يحدث بالفعل . إذن فموضوع الفكر غير موجود ، وثانيا : حتى إذا كان موضوع الفكر موجودا فإن هذا غير مقبول لأننا نفكر في عروس البحر وفي الأفعى ذات المائة رأس وغير ذلك من الكائنات الخيالية والتي لا وجود لها على الاطلاق[٣] .

وكذلك أسهم بروتاجوراس خاصة بواحديته الواضحة التي بدت في عدم اعترافه بأى شيء ليس مصدره الحواس حينما قال « أن الإنسان معيار الوجود » وقصد بذلك أن الإنسان بحواسه هو معيار معرفة الوجود ، فهو لم ير إلا الحس وسيلة للمعرفة إلا بوجود المادة[٤] .

---

(١) نفسه ، ص ٩٥ .

(٢) جورجياس ، في الوجود ، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(٣) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٦٦ وما بعدها .

(٤) . Yolton (J.W.), Metaphysical Analysis, George Allen and Unwin LTD., 1968. p. 84.

ولا شك أنه لولا هؤلاء السوفسطائيين خاصة جورجياس وبروتاجوراس لما كانت مناقشة مشكلة المعرفة قد اتسع نطاقها هذا الاتساع الذى وجدناه لدى سقراط وافلاطون ومن بعدهما ارسطو ، فقد كان سقراط برده على حجج السوفسطائيين هو بحق أول من ميز تمييزا فاصلا بين موضوع العقل وموضوع الحس بيد أن حل سقراط لمسألة المعرفة بقى ناقصا[١] ، وكان على أفلاطون استكماله فقدم فكرته الأصلية البسيطة التى تمثلت فى أن هناك إلى جانب كل شيء متغير شيء آخر خالد لا يأتى عليه تبدل وينبغى أن تقوم عليه وحده المعرفة والسلوك ، ومن ثم فلا علم إلا بالكلى الذى يظل دائما فى ذاته باقيا على ذاتيته[٢] . وبذلك ارتبطت نظرية أفلاطون فى المعرفة بنظريتيه فى الوجود وفى الأخلاق .

ثالثا : أرسطو يواصل الطريق فى نظرية المعرفة بصورة افضل :

التقط أرسطو الخيط من أستاذه لكن بدا له أن ذلك الكلى الذى بحث عنه أستاذه فى عالم مفارق هو عالم المثل ، لا يجب أن نستمر فى البحث عنه فى ذلك العالم ، بل علينا أن نبحث عنه هنا فى نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها ، ورأى أن الكلى هو الماهية التى يقوم عليها كل شيء محسوس عينى . وبهذا تحول المثال الأفلاطونى إلى الطبيعة الحقيقية « أو الماهية » القائمة فى كل فرد جزئى وهذا يعنى على الفور أن أرسطو لا يرى تعارضا بين الادراكات الحسية المتغيرة والتى هى بغير قيمة وبين معرفة الوجود وذلك على الأقل من حيث الأساس[٣] . فقد كان الادراك الحسى عند أرسطو مجرد انفعال وهو يتحدث عنه كشيء متغير allowsis[٤] ، ويدعوه من جانب آخر فعالا energeia[٥] ، ولكن هذا لا يعنى أنه فعال فى إنتاج التغير ، بل فعال فى إدراك الواقع الفعلى وليس

---

(١) محمد فتحى الشنيطى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ – ٢٧ . وانظر كمثال على ذلك مناقشة سقراط ومينون حول الفضيلة وكيفية معرفتها وتمييزه بين المعرفة الحقيقية لها وبين ما يشاع عن الفضيلة فى :

Plato, Meno, translated by Guthrie W.K.C., Penguin Books, reprinted 1977, (97 b.c.d.) p. 153.

(٢) أولف جيجن ، نفسه المرجع السابق ، ص ٣٧٤ ، وأنظر كذلك :

Plato: Republic, translated by H.D.P.Lee, Penguin Books, reprinted 1962, (500-511), pp. 273-278.

(٣) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٧٤ .

(٤) Aristotle, De Anima, B. II, Ch. 4, p. 415 b (24), p. 416 b (34), Edited with introduction and commentary by S.W.D. Ross, Oxford, At the clarendon Press.

(٥) Ibid., B. II. Ch. 5. p. 417b (20).

مجرد قوة واستعداد محض ، أما التأمل noesis — بالنسبة له — فهو على الجانب الآخر ، قوة فعالة حقيقية[١] .

ولذلك فنحن نوافق الآن Allan على قوله بأن هناك اتجاها عاما نحو التجريبية empiricism يتخلل أعمال ارسطو ، إذ يصف مرتين[٢] النمو التدريجى للمعرفة بادئا بالانطباعات الحسية ، ومنتهيا بتكوين المبادئ والقواعد العامة [٣] وعلى ذلك فهناك — على حد تعبير آلان — أوجه عديدة فى فلسفة أرسطو تجعل بالامكان دعوته بأنه فيلسوف تجريبى an empiricist وتربط بينه وبين لوك ومل[٤] .

والحق أن هذا الوجه الحسى من نظرية المعرفة الأرسطية يتضافر مع جانبها العقلى منذ البداية ، إذ يحدثنا فى مؤلفاته المبكرة عن أنواع المعرفة بادئا من ذلك الوجه التجريبى الحسى فهو يقول فى « دعوة للفلسفة » :

« أن المعرفة على أنواع مختلفة ، فهناك المعرفة التى تنتج خبرات الحياة وهناك المعرفة التى تستخدمها ، وثمة تقسيم آخر : فهناك الأنواع التى تخدم وتطيع وهناك الأنواع التى تأمر : والأنوع الأخيرة أعلى درجة وفيها يكمن الخير بمعناه الحقيقى ، ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذى يتوصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل ويضع الخير فى مجموعة نصب عينيه ، ونعنى به الفلسفة ، هو الذى يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة فإن هذا دليل على ضرورة التفلسف »[٥] .

ولعلنا نلاحظ كيف مزج أرسطو فى حديثه السابق بين أنواع المعرفة ، وبين تفضيله

---

(١) Ibid, Introduction of Ross, p. 24.

(٢) جاءت أحداهما فى :

Aristotle, Metaphysics, B. I, Ch. I; pp. 980-982, Trans lated by W.D. Ross in "Great Books of the Western World", P. 8- Aristotle, Vol. I, pp. 499-500

وجاءت الأخرى فى :

Aristotle, Posterior Analytics, B. II, Ch. 19 pp. 99 b (15) - 100 b, translated by G. R. Mure, in "Great Books of the Western World", Part 8, Aristotle, pp. 136 - 137.

(٣) Allan (D. J.) Op. . cit., p. 156

(٤) Ibid.

(٥) أرسطو ، دعوة للفلسفة (بروتر بتيقوس) ، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوى ، صنعاء ، منشورات جامعة صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ١٩٨٢م ، ص ٣٤ .

للفلسفة ودعوته إليها وإلى طريقها ، لأنها تستفيد من كل أنواع المعرفة الإنسانية لخير الإنسانية ، وهذا يدعونا للتساؤل . أكان أرسطو بادئا من المعرفة منتهيا إلى الميتافيزيقا ، أم كان ميتافيزيقيا فى البداية ثم حاول تبرير نظراته الميتافيزيقية بوجهة نظر معرفية ؟ ؟

هذا التساؤل من أصعب ما يمكن أن يواجه أى باحث يتعرض لأرسطو ، ذلك أن الأمر غاية فى الابهام عنده فلا نستطيع ببساطة إثبات أى الجانبين كان الأسبق عنده ، ورغم أن من السهل أن نقول أن المعرفة أولا وبعدها تأتى الميتافيزيقا أو نظرية الوجود ، كما هو الأمر بالنسبة لأغلب الفلاسفة من المحدثين والمعاصرين إلا أنه بالنسبة لأرسطو يختلف فلا نستطيع إقرار ذلك بقدر ما يمكننا أن نسلم مثلما سلم باركنسون Parkinson حينما حيره ذلك الأمر فى دراسته لا سبينوزا بأن فكره لم يسر فى تطوره من المعرفة إلى الميتافيزيقا ، بل كانتا متداخلتين فى عقله منذ البداية ، ولكن لدراسة المعرفة عنده أولا فائدة هامة للاقتراب من ميتافيزيقاه [(١)] وهكذا الأمر بالفعل بالنسبة لأرسطو فمن المفيد فعلا أن نبدأ بدراسة المعرفة لديه لنقترب من فهم ميتافيزيقاه ، بل لنقترب من فهم أى جانب من جوانب فلسفته وخاصة نظريته عن العلم .

فقد كانت وجهة نظر أرسطو فى المعرفة رغم التحامها من البداية بكل آرائه الأخرى ، كانت تستهدف ليس فقط معرفة الكثير حول المعرفة ، بل كانت تستهدف أيضا الاسهام فى تقدم هذه المعرفة ، أعنى المعرفة العلمية .

ولقد أصاب بوبر K. Popper الحقيقة حينما أكد أن كل مشكلات نظرية المعرفة التقليدية تقريبا كانت مرتبطة بمشكلة نمو المعرفة ، فمن أفلاطون إلى ديكارت وليبنتز ، إلى كانط ودوهيم وبوانكاريه ، ومن بيكون وهو بزولوك وهيوم إلى مل ورسل كانت نظرية المعرفة مغلقة وملهمة لديهم بأمل أن تمكننا ليس فقط من معرفة الكثير حول المعرفة الإنسانية ، بل أيضا بأن تسهم فى تقدم هذه المعرفة العلمية ، لكن كان الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة بين الفلاسفة العظام هو بركلى — فيما يعتقد بوبر[(٢)] .

ومن هنا يتضح لنا أن أرسطو كان على حق حينما ربط بوضوح بين نظريته فى المعرفة

---

(١) Parkinson (G.H.R), Spinoza's Theory of Knowledge, Oxford, at the Clarendon press, 1954, p. I.

(٢) Popper (K.), The logic of Scientific discovery, Harper torchbooks: Harper and Row Publisher, New York and Evanston, 1968, p. 19.

ونظريته عن العلم ، حيث وجد أن امكانات الإنسان المعرفية ووسائله الإدراكية تمكنه من بناء نظريات عديدة يمكنه من خلالها منفردة أو مجتمعة الكشف عن اسرار هـذا العالم من مختلف الجوانب ، وبالتالى تساهم معالجته لوسائل المعرفة فى الكشف عن قدرات الإنسان الحقيقية ، ومن ثم تساهم فى بناء نظرية عن العلم تمكن الإنسان من تنمية المعرفة باطراد ودون توقف .

الفصل الثاني

المعرفة الحسية

أولا : أهمية المعرفة الحسية عند أرسطو .

ثانيا : كيفية حدوث الإدراك الحسى عموما ونقد أرسطو للسابقين .

ثالثا : مركز الإحساس وموضوعه عموما .

رابعا : تحليل الإدراك الحسى من خلال تحليل الحواس الخمس .

(أ) البصر والمرئى . (ب) السمع والصوت .

(ج) الشم والرائحة . (د) الذوق والطعم .

(هـ) اللمس والملموس . (و) التمييز بين الكيفيات الحسية .

خامسا : الحس المشترك :

(أ) تعريف الحس المشترك .

(ب) وظائف الحس المشترك .

سادسا : كيفية تكون الصور فى الحس الباطن .

سابعا : الخيال وتميزه عن الاحساس والفكر .

(أ) تعريف الخيال .

(ب) الفرق بين الاحساس والتخيل .

ثامنا : الذاكرة واختلافها عن الحس والخيال .

(أ) تعريف الذاكرة .

(ب) فضل الذاكرة فى التعلم .

تاسعا : أهمية الاحساس والخبرة فى المعرفة والاستقراء .

عاشرا : امتناع البرهان بطريق الحس ، وأخطاء الحواس .

أولا : أهمية المعرفة الحسية عند أرسطو :

يبدأ أرسطو كتابه « الميتافيزيقا » بعبارة ذات مغزى فيقول :

« كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة ، والدليل على ذلك أننا نشعر بلذة من عمل حواسنا ، فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع ، فاننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلو على الجميع ، فهي مفضلة ، ليس فقط لما تقوم به من عمل ، بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأى عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر . والسبب في ذلك أن البصر يأتينا بقدر أكبر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات »[١] .

فهذه العبارة البليغة في التعبير عن اتجاه أرسطو ، تضع الحد الفاصل بينه وبين أفلاطون ، حيث تمثل فيها مدى شغف أرسطو بالمعرفة الحسية ومدى تعلقه بمعرفة هذا العالم الخارجي الذى يعيش فيه .

ان هذه العبارة تكشف لنا أن الفلسفة بظهور الأرسطاطالية – كما يعبر عن ذلك جان ديمون – قد وسعت مجال المعرفة حتى بلغت به أحجام كل ما يدخل في الكون متخذة من ذلك الحين المعنى الذى ظل معناها حتى القرن السابع عشر ، وذلك لأن الموضوع الذى تناولته المعرفة لم يعد هو الموضوع ذاته الذى كانت تسعى إليه الجدلية الأفلاطونية . صحيح أن الفلسفة ظلت علم المبادئ الأولى ، ولكنها لم تعد تقتصر على ذلك بل أصبحت تصورا ذهنيا جديدا للحقيقة الواقعية العينية التي تحددت بلفظة « جوهر » فقد كان خطأ الأفلاطونيين أنهم أرادوا فصل الماهية أو المثال عن مظهره الحسى ، عندئذ أصبح المثال الشيء الوحيد الذى كان شيئا فعلا ، وقد كان هو وحده الشيء الموجود إلى حد أن الباقي كان لا يمكن أن يكون إلا ظاهرة غامضة مبهمة وخادعة كذلك[٢] .

---

(١) Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, "Great Books of the Western World". 8, Aristotlevol.I, Wiliam Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, 1952, B.I, Ch.I,P. 980 (20-30)p.499.

وقارن :

Aristotle, The Metaphysics, B.I - Ch. I - P. 980 a (22 - 30) Loebed. with an english translation by Hugh tredennick, London, Wiliam Heinemann LTM, Mcmlvi, First printed 1933, reprinted 1956, p. 2.

(٢) جان بير ديمون ، الفلسفة القديمة ، ترجمة ديمترى سعادة ، المنشورات العربية سلسلة ماذا أعرف ، ١٩٧٤ م ، ص ٧٨ – ٧٩ .

وقد اتسع مجال المعرفة عند أرسطو من خلال اكتشافه هذا الخطأ الذى وقع فيه أفلاطون وتلاميذه الذين اكتفوا بترديد أقواله ، فأصبحت المعرفة مجالا هدفه الكشف عما هو كامن فى الطبيعة بالحواس[1] ، ولذلك أكد أرسطو أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ مما تعطيه لنا الحواس . ومن خلال الفهم الجيد يمكن تبرير وتأكيد الوقائع الملاحظة . وكان هذا هو منهج أرسطو — كما يوضح كورنفورد Cornford — فى الاقتراب من موضوعه فى أى فرع من فروع المعرفة . فهو يبدأ من جمع آراء الناس العاديين وكذلك آراء الفلاسفة ؛ فهو يعتقد أن تيار الفكر قد حفظ لدى هؤلاء آثارا من الحكمة القديمة . والحس العام لدى هؤلاء على اتصال وثيق بالخبرة العلمية ، ومهما كان الخطأ والاضطراب فى هذه المعتقدات والآراء ، فمن الممكن أن تحتوى على بعض الأدراك للحقيقة التى يمكن أن تصفى وتنقى بالنقد ، ومن ثم يعاد صياغتها وتركيبها فى صورة منطقية منظمة[2] .

ويؤكد هاملان Hamelin نفس الشيء حينما يرى أن أرسطو قد أفسح مجالا للتجربة ؛ أما من حيث أن الإحساس هو بالنسبة للعقل وسيلة لممارسة قدراته الحدسية ، أو من حيث أن الاحساس وظيفته إدراك الممكن ، بل أن الاتجاه الحسى التجريبى من الضخامة عنده بحيث يمكن اعتباره أقوى من بشروا بالعلم التجريبى بين القدماء[3] :

وليتأكد لنا ذلك ، دعنا نتساءل بداية عن تفسير أرسطو لعملية الاحساس ، ومن ثم نتساءل عن موضوع هذه العملية ، فيتكشف لنا من خلال ذلك أبعاد هذا الاتجاه الحسى عنده ومدى أهميته واتساعه .

ثانيا : كيفية حدوث الإدراك الحسى عموما ونقد أرسطو للسابقين :

يفسر أرسطو الإدراك الحسى من خلال التمييز بين الحس بالفعل والحس بالقوة ، حيث يقول بداية « أن قوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوة فقط . والأمر هنا كما هو فى الوقود الذى لا يشتعل بنفسه بغير ما يشعله ، فإذا اشتعل بنفسه لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل »[4] .

---

(١) Cornford (F. M.) Before and After Socrates, Cambridge, 1974 p. 89.

(٢) Ibid.

(٣) Hamelin (O.): Le Systeme D'Aristote, p. 79.

(٤) أرسطو ، النفس ، ك ٢ ، ف ٥ — ص ٤١٧ و ، الترجمة العربية ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

ولعلنا نلاحظ أن التمييز السابق انطبق لدى أرسطو ليس فقط على قوة الحس ، بل أيضا على المحسوس ، فلدى أرسطو تمييزا آخر بين الحس والمحسوس[1] ، فالشيء المحسوس sensum متميز عن الاحساس aithesis ومنفصل عن الحاس ، أنه فى الحقيقة نتيجة لتلاقى موضوع معين وذات مدركة معينة[2] ، فالاحساس كما يقول أرسطو « يتولد فى النفس من خلال توسط البدن »[3] ، أى بتوسط الأعضاء الحسية .

وعلى هذا الأساس ينتقد أرسطو نظريات السابقين بعد سردها والافادة منها ، فينتقد أولئك الذين يقولون بالاحساس فى النبات ، فيقول فى كتاب « النبات » : « أن وجهة نظر أفلاطون فى أن للنبات الاحساس والرغبة كانت عجيبة فعلا ، ولكن انكساجوراس وديمقريطس وأنبا دوقليس رأوا أن للنبات العقل والذكاء أيضا ، وهذه وجهات نظر يجب رفضها باعتبارها معيبة وغير صحيحة »[4] ويبرهن أرسطو على وجهة نظره الخاصة فى هذا الأمر فيقول مضيفا إلى ما سبق « ومن ثم أقرر أن النباتات لا تمتلك الاحساس كما لا تمتلك الرغبة ؛ فالرغبة يمكن أن تكون فقط إذا كان ثمة احساس ، فاتجاهنا ورغبتنا مرتبطة بمشيئة (أو ارادة) تتغير بتغير الاحساس . فى النباتات لا تجد احساسا ولا أى عضو من أعضاء الاحساس ، ولا أى مظهر من مظاهره ولا أى علامة أو دليل يمكن من خلاله القول بأنها تمتلك الاحساس تماثل تلك العلامات التى من خلالها نعرف أن النباتات تستقبل الغذاء وتنمو »[5] .

وذلك الذى يورده أرسطو فى كتابه « النبات » يطابق تماما ويعبر عما جاء فى كتاب « النفس » . وكما انتقد من يقولون بأن للنبات احساسا ، ينتقد من يتحدثون عن الاحساس

---

(١) نفسه ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢) Ross (S. W. D.), Aristotle, London, Methuen and Co. LTD., reprinted, 1971, p. 162.

(٣) Aristotle, On Sense and The Sensible, Ch. I, p. 436 b, translated by J. I. Beare, in "Great Books of the Western World", 8, Aristotle, Vol. 1, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britinica Inc., 1952, p. 673.

(٤) Aristotle, De Plantis, B. I, Ch. I. p. 815 b (15 - 27) translated by E. S. Forster, the Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W. D. Ross, Vol. VI Opuscula, Oxford. At the clarendon Press 1961.

(ويرجح ان لم يكن مؤلفه هو أرسطو نفسه ، أن يكون مؤلفه نيقولاس الدمشقى وهو أحد المشائين) .

(٥) Aristotle, Ibid.

وكأنه نوعا من اللمس فيقول : « ان ديمقريطس وغالبية الفلاسفة الطبيعيين الذين تحدثوا عن الادراك الحسى ، قدموا شيئا غير معقول ، لأنهم ينظرون إلى جميع موضوعات الاحساس على أنها موضوعات للمس as objects ofTouch ولو أن ذلك كان فعلا ، لنتج عن ذلك أن كل الحواس الأخرى هى نوع من اللمس ، ولكن المرء يمكنه بلمحة خاطفة أن يدرك أن هذا مستحيل »[1] ، وينتقد أرسطو أيضا أولئك الذين ينظرون إلى الاحساسات وكأنها واحدة ، وينتهى إلى اثبات أن كل احساس يختلف عن الآخر تبعا لاختلاف أداة الحس ، فموضوع الابصار يختلف عن موضوع السمع ، فاللون موضوع الأول والصوت موضوع الثانى[2] .

ثالثا : مركز الاحساس وموضوعه عموما :

فى الوقت الذى رأى فيه الكميون وديوجين أن مركز الاحساسات موجود فى المخ رأى أرسطو أن ابتداء الحس فى القلب[3] ، وهو يعنى بذلك حس الأشياء التى تحس باللمس أحيانا ، وحس المذاق فقط أحيانا أخرى[4] ، وفى أحيان أخرى ينظر إلى القلب باعتباره مبدأ الحواس كلها[5] ، ويبدو من ذلك حيرة أرسطو فيما يخص تحديد مركز الاحساس ومبدأه فى الحيوان والإنسان . وان كان قد احتار فى تحديد مركز الحواس فإنه يتحدث عن حواس البصر والسمع والشم بوصفها موجودة فى الرأس[6] ، وكذلك الذوق . أما حاسة اللمس فإنها وحدها خارج الرأس .

وعلى أى حال ، فما يهمنا حقا هو تحليل أرسطو لهذه الحواس ، وكيف تتم لنا المعرفة من خلالها ، وفى هذا نتبع التحليل الأرسطى الذى ورد على وجه الخصوص فى « النفس » و « الحس والمحسوس » .

---

(١) Aristotle, On Sense and The sensible, P. 441 b - 442, a, English trans. p. 668.

(٢) Ibid., p. 442 a, Eng. trans; p. 680.

(٣) انظر : Theophrastus, De Sensu, Paris 1866, pp. 25 - 39.

نقلا عن : عثمان نجاتى ، نفس المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٤) Aristotle, Op. Cit., Ch. 2, p. 439 a, Eng. Trans., pp. 675 - 676.

(٥) Aristotle, On Youth and Old Age, Ch. 3, p. 469 a translated by G. R. T. Ross, in "Great Books of the Western World". 8, Aristotle, Vol. I. William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britincia, inc, 1952, p. 715.

(٦) أرسطو ، أجزاء الحيوان ، المقالة الثانية ، ف ١٠ — ص ٦٥٦ ب ، الترجمة العربية ، ص ١٠٠ .

رابعا : تحليل الإدراك الحسي من خلال تحليل الحواس الخمس :

يبدأ أرسطو تحليله لذلك مؤكدا أنه يجب البحث أولا عن المحسوسات قبل النظر في أى حاسة من الحواس « إذ يقال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء ، نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض . ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعا ، وهو يعني بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم ، أما اللمس فموضوعاته مختلفة ، إلا أن كل حاسة ، على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ولا تخطئ في أن هناك لونا أو أصواتا بل فقط في ما وأين الملون ، وفي ما وأين المسموع . هذه إذن هى المحسوسات التي يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة — والمحسوسات المشتركة هي الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ، لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة . بل تعمها جميعا[١] .

وبعد هذا التحديد لأنواع المحسوسات التي تنقلها إلينا الحواس سواء كل حاسة على حدة أو مجموعة منها ، يبدأ أرسطو في تفصيل الحديث عن كل حاسة وموضوعها مفاضلا بين الحواس بحسب ما تقدمه للانسان من معرفة .

(أ) البصر والمرئي :

يتحدث أرسطو عن هذه الحاسة باعتبارها أهم الحواس ، فيقدرها تقديرا خاصة لأنها تأتينا بأكبر قدر من المعلومات[٢] ، وموضوعها أساسا هو المرئي . والمرئي هو اللون ، واللون هو الذى يوجد على سطح المرئي بالذات ، ونعنى بقولنا « بالذات » — والحديث لأرسطو — المرئي لا من حيث ماهيته ، بل ما يكون مرئيا لأنه يحمل في تفسه علة رؤيته . وفي كل لون القوة على تحريك الجسم المشف بالفعل ، وهذه القوة هي طبيعته .

وهذا هو السبب في أن اللون لا يرى بدون الضوء ، وفي الضوء فقط تدرك ألوان الأشياء[٣] .

فأرسطو يؤكد ضرورة وجود الضوء كوسط بدونه تنعدم عملية الابصار ، فبدون

---

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ٦ — ص ٤١٨ والترجمة العربية ، ص ٦٣ — ٦٤ .

(٢) Aristotle, Metaphysics. B. I, Ch. I, 980 a, Eng. trans. p. 499.

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ٧ — ص ٤١٨ ، (٢٥ — ٣٠) ص ٤١٨ ظ ، الترجمة العربية ، ص ٦٥ .

الضوء كما يقول في « الحس والمحسوس » تكون الرؤية مستحيلة في أي مكان[١] ، وقد اتسع حديثه عن هذا الوسط في ذلك الكتاب ، حيث لاحظ أن العضو الحقيقي للنظر ليس هو السطح الخارجي للعين ، ولكنه شيء ما داخل الرأس ، فرأى ضرورة أن يكون هذا الوسط الشفاف ممتدا ليشمل العضو الداخلي ، ومن ثم فإن العدسات البللورية من ذلك الجوهر الشفاف هي الماء[٢] .

وقد استقى أرسطو هذا الرأي الأخير من ديمقريطس ولكنه وافقه فقط على أن العين مكونة من الماء ، وخالفه في تفسير كيفية حدوث الابصار[٣] . وحيث أن العين في رأيه لا تنفعل عن اللون مباشرة وإنما تنفعل عن الوسط ، وقد خالف ابن سينا أرسطو في ذلك حينما لم ينسب للوسط الشفاف أي فعل ايجابي في حدوث الابصار وإنما جعل دوره سلبيا محضا ، فهو مجرد وسيط ينفذ فيه اللون إلى العين فتنفعل العين عنه لا عن الوسط[٤] .

(ب) السمع والصوات :

يبدأ أرسطو حديثه عن حاسة السمع بالتمييز بين الصوت والسمع . إذ يقال الصوت في رأيه على معنيين : صوت بالفعل ، وصوت بالقوة ؛ فنقول عن بعض الأشياء أنها لا صوت لها مثل الاسفنج أو الصوف ، وعن بعض الأشياء الأخرى أن لها صوتا كما هي الحال في البرونز ، وعلى العموم في جميع الأجسام الصلبة والملساء ، التي لها القوة على أحداث الأصوات ، أي التي تحدث صوتا بالفعل في الوسط المتوسط بين المقروع وعضو السمع ، وحصول الصوت بالفعل يكون دائما عن شيء بالإضافة إلى شيء آخر وفي شيء آخر ، لأن القرع هو علة حدوث الصوت . وهذا هو السبب أيضا في أنه من المستحيل حصول صوت عن شيء واحد ، لأن التمييز بين القارع والمقروع يترتب عليه أن نـ ـين إلا إذا اتصل بشيء آخر[٥] .

---

(١) Aristotle, On Sense and the Sensible, Ch. 2, p. 438b, Eng. Trans, p. 695.

(٢) Ross (S. W.), Aristotle, p. 139.

(٣) Aristotle, Op. cit., Ch. 2, p. 438 a, Eng. trans., p. 695.

(٤) محمد عثمان نجاتي ، الإدراك الحسي عند ابن سينا ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، دار الشروق ١٩٨٠م ، ص١١٩ — ١٢٠ .

وانظر كذلك : ابن سينا ، الشفاء ، طبعة حجر ، طهران ، الجزء الأول ١٣٠٣هـ ص ٣٢٤ — ٣٢٨ .

(٥) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ٨ — ص ٤١٩ ط (١ — ٢٥) ، الترجمة العربية ص ٦٩ .

ويلاحظ أرسطو أن الصوت كما يسمع في الهواء يسمع كذلك في الماء ، ولو أن السمع أقل وضوحا ، فهل معنى ذلك أن علة الصوت هي الهواء أو الماء ؟ يرى أرسطو أن حصول القرع هو العلة ، فما يحدث في رأيه هو حصول ذلك القرع عن الأجسام الصلبة بعضها مع بعضها الآخر ومع الهواء[1] .

من الواضح أن أرسطو قد استطاع التمييز بين حاسة السمع (الأذن) وبين موضوعها (الصوت) حينما استطاع التمييز بين الصوت والسمع ، كما ميز من قبل بين حاسة البصر (العين) وبين موضوع إدراكاتها (المرئيات) ، وهذا يعني من جانب آخر أنه استطاع أن يميز — كما أسلفنا القول — بين الحاس والمحسوس ، وبين المدرك والمدرك .

(جـ) الشم والرائحة :

يذهب العلماء القدامى من اليونانيين إلى أن حاسة الشم موجودة في الأنف وهو عضو الشم غير أنهم يختلفون في مركز هذا الاحساس الذي تنتهي إليه الأعصاب الشمية .

فقد ذهب الكميون وديوجين إلى أن مركز الشم موجود في المخ . غير أن أفلاطون قد ذهب إلى أن مركزه موجود في التجويف الممتد بين الرأس وسرة البطن[2] ، وخالفهم أرسطو حينما أخطأ واعتبر أن القلب مركز الشم ، إلا أنه قد زاد على تحليلهم لتلك الحاسة جانبا معرفيا حيث وجد « أن هذا الاحساس ليس دقيقا عندنا ، بل هو أضعف مما في كثير من الحيوانات ذلك أن الإنسان يحس بالروائح بضعف ، فهو لا يدرك أية رائحة ليست مصحوبة بالألم واللذة ، مما يدل على أن عضو الحس يخلو من الدقة[3] .

وهو يعني بهذه الدقة بالطبع ، الدقة في المعرفة من خلال هذه الحاسة ، فما دامت ترتبط باللذة والألم فهي ضعيفة وغير دقيقة عند الإنسان ، ويبدو هذا واضحا من مقارنتها بالحواس الأخرى « فالشم يشبه الذوق ، إلا أن حاسة الذوق فينا أكثر دقة لأن الذوق لمس ما . ولكن اللمس أكثر الحواس دقة أما الحواس الأخرى ، فإنها أضعف في الإنسان مما في كثير من الحيوانات . ولكنه من جهة دقة اللمس أقوى بكثير من سائر الحيوانات ، وهذا هو السبب في أنه أعقل أنواع الحيوان ، والدليل على ذلك — كما يضيف أرسطو

---

(١) نفسه ، الترجمة العربية ، ص ٧٠ .

(٢) Plato, Timaeus, p. 67, translated by D. Lee, Penguin Books, England, reprinted 1976, p. 91.

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ٩ — ص ٤١ ، (١٠ — ٢٥) ، الترجمة العربية ص ٧٥ .

— أننا إذا نظرنا إلى النوع الإنسانى ، رأينا أن الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس ، لا إلى شيء غيره ، فى أن بعض الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر ، لأن ذوى اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوى اللحم الرقيق[1] .

ويتحدث عن الوسط فى هذه الحاسة فيرى أنه أما الهواء أو الماء ، إذ « يحصل الشم أيضا بالمتوسط : نعنى الهواء أو الماء لأن الحيوانات المائية ، سواء ذات الدم أو ما لادم لها يظهر أنها تدرك الرائحة ، كالحيوانات التى تعيش فى الهواء : ذلك أن بعضها يتجه من بعيد نحو طعامها عندما تنجذب إليه بالرائحة — وهناك صعوبة تظهر بوضوح من أن إدراك الرائحة يحصل فى جميع الحيوانات بشكل واحد ، ما عدا الإنسان ، فإنه لا يستطيع أن يشم إلا إذا تنفس الهواء . والأمر واضح بالتجربة »[2] .

ويبدو من ذلك أن الهواء — فى نظر أرسطو — هو الوسط فى حاسة الشم عند الإنسان ، إذ لا يستطيع الإنسان الشم إلا إذا تنفس الهواء .

(د) الذوق والطعم :

يعتبر جميع العلماء الأقدمين عموما أن الذوق نوع من اللمس ، ولذلك فإن أغلبهم لم يعن بدراسة هذه الحاسة دراسة خاصة . فلسنا نجد مثلا عند أنبا دوقليس وديمقريطس وأتباعهما من الطبيعيين فى دراسة حاسة الذوق أكثر مما نجد فى حاسة اللمس . وهؤلاء فى الحقيقة يعتبرون جميع الاحساسات نوعا من اللمس ، ولذلك انتقدهم أرسطو كما قلنا من قبل . وهم على ذلك يفسرون تنوع الاحساسات فى أعضاء الحس المختلفة باختلاف مسام هذه الأعضاء فى الاتساع والشكل وباختلاف الذرات والأبخرة المنبعثة من المحسوسات فى الشكل والحجم والترتيب بحيث يوجد تجانس بين بعض أنواع هذه الذرات والأبخرة وبين مسام بعض الحواس فتنفذ فيها ولا تنفذ فى غيرها وتحدث فيها الاحساس الخاص بها . وهكذا يفسر هؤلاء الطبيعيون اختلاف الذوق عن اللمس وعن بقية الحواس الأخرى[3] .

وقد اتفق أفلاطون وأرسطو مع هؤلاء الطبيعيين فى أن هذه الحاسة تعد نوعا من

(١) نفسه ، الترجمة العربية ، ص ٧٦ .
(٢) نفسه ، ص ٤٢١ ظ (١٠ — ١٥) ، الترجمة العربية ص ٧٦ — ٧٧ .
(٣) محمد عثمان نجاتى ، نفس المرجع السابق ص ٩٥ .

اللمس ، إلا أن كليهما يدرسها دراسة مستقلة[1] ؛ فقد قال أرسطو كالسابقين أن المطعوم نوع من الملموس ، لكنه أوضح السبب فى ذلك حينما أرجع هذا إلى أنه لا يدرك بجسم متوسط غريب : لأن اللمس لا يحتاج إلى متوسط . والجسم الذى يوجد فيه الطعم وهو المطعوم ، يكون فى الرطوبة ، وكأنها مادته ، ولكن الرطب ملموس ، ولهذا السبب فاننا حتى إذا عشنا فى الماء ندرك الحلو إذا وجد فيه ولا يحصل الاحساس فينا بتوسط الماء ، بل بامتزاج المطعوم بالرطب ، كما هى الحال فى الشراب . وليس الأمرفى اللون على هذا النحو : نعنى أنه يدرك بامتزاج لا بالتصعد . لا شىء إذن فى الطعوم يقابل المتوسط ، ولكن كما أن المرئى هو اللون ، كذلك المطعوم هو الطعم ، إلا أنه لا شىء يحدث الطعم بدون الرطوبة ، ولكن العلة الفاعلة يجب أن تشتمل على الرطوبة بالفعل أو بالقوة كالملح لأنه يذوب بسهولة . وله فى اللسان تأثير مذيب[2] .

وقد تحدث أرسطو أيضا عن اللسان كعضو للذوق فلاحظ أنه من الضرورى أن يترطب دون أن يفسد جوهره ، مع أنه لا يكون رطبا بالفعل ، ودلل على ذلك بقوله : « أن اللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة ، أو شديد الرطوبة »[3] . ولقد استطاع ابن سينا بعد أخذه عن أرسطو ما سبق ، أن يضيف إضافة قربته من ما ذهب إليه العلم الحديث حينما رأى أن عضو حاسة الذوق هو نهاية الأعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان الظاهرة ، وهذا ما ذهب إليه العلم الحديث[4] فأفلاطون وأرسطو لم يستطيعا التمييز بين الأعصاب الحسية والأوعية الدموية حينما ذهبا إلى أن الاحساس الذوقى ينتقل خلال الأوعية الدموية أو العروق المتفرعة من اللسان إلى القلب[5] .

(هـ) اللمس والملموس :

أولى أرسطو هذه الحاسة عناية خاصة ، وكاد أن يجعلها فى أهمية النظر اسمى الحواس

---

(١) انظر Plato, Timaeus, p. 66, Eng. trans. by Lee D., p. 90.
(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ١٠ — ص ٤٢٢ و (١٠ — ٢٠) ، الترجمة العربية ، ص ٧٨ — ٧٩ .
(٣) نفسه ، ص ٤٢٢ ظ (١ — ٥) ، الترجمة العربية ، ص ٨٠ .
(٤) محمد عثمان نجاتى ، نفس المرجع السابق ، ص ٩٦ .
(٥) نفسه .
وراجع كذلك Plato, Timaeus, pp. 61-64, Eng. trans. pp. 85-88.
وأيضا : أرسطو ، ك ٢ — ص ٤٢٢ و ، ص ٤٢٢ ظ (١ — ٥) الترجمة العربية ص ٧٨ — ٨٠ .

لديه ، وبدا هذا واضحا فى أكثر من موضع فى مؤلفاته عدا كتاب النفس ، فهو يقول فى « الكون والفساد » مقارنا بينها وبين حاسة البصر :

« وهنا لا يمنع أن يكون النظر حاسة أسمى من اللمس وبالنتيجة أن موضوع النظر هو أسمى أيضا . ولكن النظر ليس عرضا للجسم الملموس بما هو ملموس بل هو يرجع إلى شيء مغاير تماما يمكن مع ذلك أن يكون متقدما عليه بطبعه »[١] .

والحق أن الفلاسفة والعلماء لم يهتموا قبل أرسطو ، بدراسة هذه الحاسة رغم أن أغلبهم كان يعتبر اللمس الحاسة الأولية الرئيسية التي تكونت عنها الحواس الأخرى ، فانباد وقليس وديمقريطس وأتباعهما من الطبيعيين لم يحاولوا تفسير وظيفة حاسة اللمس بأكثر مما قالوه عن الاحساس على العموم بأنه انفعال مادى آلى يحدث بين أعضاء الحس وبين الأبخرة المنبعثة من الأجسام . ومع أن أفلاطون قد تعرض لشرح الكيفيات الملموسة[٢] ، إلا أنه لم يعن بدراسة طبيعة عضو اللمس ووظيفته شأنه شأن السابقين عليه فى ذلك .

ولذلك كان أول تقدم علمى فى دراسة هذه الحاسة ، ما قدمه أرسطو فى دراستها حيث عنى أكثر ممن سبقوه بالبحث عن طبيعة عضو اللمس مع أنه لم يستطع أن يظفر فى هذا الموضوع بنتيجة حاسمة لجهله بالجهاز العصبى ولقلة وسائله فى الملاحظة والبحث التجريبى مع دقة عضو اللمس وصعوبة الكشف عنه[٣] .

وقد بدأ أرسطو دراسة هذه الحاسة بتساؤل هام ، هل الاحساس لجميع المحسوسات على نحو واحد أو أنه يختلف باختلاف الأشياء ؟ وذلك أن الرأى الشائع هو أن الذوق واللمس بالتماس المباشر ، أما الحواس الأخرى فقعلها من بعيد . ولكن فى رأى أرسطو أن هذا التمييز ليس صحيحا ، فنحن ندرك الصلب واللين بمتوسط ، كما ندرك المسموع والمرئى والمشموم ، إلا أن الادراك فى هذه المحسوسات الأخيرة يكون من بعيد ، وفى غيرها من قريب ، ولهذا فإن وجود المتوسط يغيب عنا ، ومع ذلك إذا كنا ندرك جميع الملموسات بغشاء دون أن نشعر بتوسطه ، فاننا نكون كما لو كنا فى الماء أو الهواء ، إذ نعتقد فى الحقيقة

---

(١) أرسطو ، الكون والفساد ، ك ٢ — ب ٢ — ف ٢ ، الترجمة العربية ص ١٧٠ ، وقارن كذلك : أرسطو ، أجزاء الحيوان ، المقالة الثانية — ف ١ — ص ٦٤٧ أ ، الترجمة العربية ، ص ٦٩ .

(٢) Plato, Timaeus, pp. 61-64, Eng. trans. pp. 85-88.

Beare (J.) Greak theories of elementary cogintion, Oxford, 1906, pp. 184-186.

(٣) محمد عثمان نجاتى ، نفس المرجع السابق ، حتى ص ٨٤ .

أننا نلمس المحسوسات نفسها وأنه لا يوجد أى متوسط إلا أن هناك فرقا بين الملموس من جهة ، والمرئيات والمسموعات من جهة أخرى ، فنحن ندرك هذه الأخيرة لأن المتوسط يحدث فينا أثرا معينا ، وعلى العكس فإن الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط ، بل فى نفس الوقت مع المتوسط ، كما يضرب الإنسان على درعه ، فليس الدرع عند ضربه ، هو الذى يضرب الإنسان بل وقعت الضربتان فى وقت معا . وعلى وجه العموم يظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو اللمس ، هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم . الا أنه فى كلتا الحالتين لا يحدث الاحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس .

كما إذا وضع مثلا جسم أبيض على سطح العين مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل لأنه بهذه السبيل نحس بهذه الحاسة كما هو الحال فى غيرها من الحواس . ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس ، وندرك ما يوضع على اللحم ، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس[١] .

وقد أدرك فى هذه الحاسة وغيرها ما يسمى فى علم النفس الحديث بعتبة الاحساس ، حيث حدد نسبا معينة للصور المرئية التى تنفعل بها العين ، بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس ، وهذه النسبة لديه هى نسبة بين ضدين ، مثلا كانت بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق ، أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر أو الصلابة والليونة بالنسبة للمس ، فعضو الاحساس يتلقى المؤثر فى حدود معينة وإذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فإنها تؤدى إلى فساده أو تؤذيه[٢] .

(و) التمييز بين الكيفيات الحسية :

وقد قدم أرسطو أيضا تمييزا فى كتاب « النفس » بين ثلاثة أزواج من الكيفيات الملموسة هى : الحار والبارد ، اليابس والرطب والصلب واللين[٣] .

واستطاع أرسطو فى « الكون والفساد »[٤] أن يقدم تمييزا آخرا بالنسبة للكيفيات

---

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٢ – ف ١١ – ص ٤٢٣ ظ (١ – ٢٥) . الترجمة العربية ، ص ٨٤ – ٨٥ .

(٢) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، القاهرة ، دار النهضة العربية ١٩٧٧م ص ٣٢٣ .

وانظر أيضا :

Aristotle, On Dreams, Ch. 2, p. 45 9b (11-12), translated by J. Beare in "Great Books of the Western World". Part 8, Vol. I p. 703. حيث يوضح أرسطو هذه الظاهرة بالنسبة لحاستى النظر والسمع وعضويهما العين والأذن . .

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ – ف ١١ – ص ٤٢٢ ظ (٢٥ – ٣٠) الترجمة العربية ص ٨١ .

(٤) Aristotle, On sense and The sensible, Ch. 6-p. 445b. Eng. trans., p. 82.

الملموسة حينما قال : إن الكيفيات الملموسة الأولية هي : الحار والبارد واليابس والرطب[(١)] ومن هذه الكيفيات الأولى انما يأتي المتخلخل والكثيف (أى الثقيل والخفيف) والصلب واللين والدبق والفريك (أى الأملس والخشن)[(٢)] .

فقد استخدم أرسطو ذلك التمييز بين الكيفيات التي دعاها أولية أو أصلية ، وبين تلك الكيفيات التي تترتب عليها في الأشياء الملموسة في دراساته الطبيعية ، وقد ناقش لوك مشكلة الكيفيات ولكنه انتهى إلى نتائج مختلفة فقد ميز بين الكيفيات الأولية أو الأصلية ، وبين الكيفيات الثانوية فقال : « أن ما ندعوه بالكيفيات الأولية أو الأصلية هي التي يمكن ملاحظتها فتنتج الأفكار البسيطة لدينا ، مثل الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، الحركة أو السكون ، والعدد ... أما تلك الكيفيات التي لا وجود لها في الأشياء ولكنها قوى تنتج الاحساسات المختلفة — من خلال تلك الكيفيات الأولية — كالألوان والأصوات والطعوم ... الخ ، هذه ما أسميها بالكيفيات الثانوية »[(٣)] .

وقد جاء تمييز لوك أكثر وضوحا ، فميز بين الكيفيات الموجودة في الشيء نفسه ، وبين الكيفيات التي نمليها على الشيء من خلال احساساتنا المختلفة . وهذا ما لم يستطع أرسطو توضيحه ، ويرجع ذلك — في تقديرنا — إلى أن أرسطو في تمييزه السابق كان مهتما بالكيفيات الملموسة ، حيث اقتصر تمييزه بين الكيفيات الأولية والكيفيات المترتبة عليها ، على ما ندركه باللمس فقط دون الحواس الأخرى .

ولعل من الانصاف هنا أن نذكر أن ديمقريطس ، قبل أرسطو ولوك ، كان أول من أشار إلى هذا التمييز ، وكان متفوقا في تمييزه على أرسطو وأكثر اقترابا من لوك ، فقد فرق بين صفات حقيقية في الشيء أو موضوعية موجودة بالطبيعة ، وصفات ثانوية موجودة بالعرف لأنها لا توجد إلا في احساس الإنسان مثل الطعم أو الصوت أو الرائحة

---

(١) أرسطو ، الكون والفساد ، ب ٢ — ف ٤ — الترجمة العربية ص ١٧١ .

وقارن Aristotle, On Generation and Corruption, B. II, Ch. 4 p. 331a (5-35) - 331b (1 - 40), translated by H.H. Joachim in "Great Books of the Western World", p. 8, Vol. I, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britinica, inc. U.S.A., 1952, pp. 431-432.

(٢) أرسطو ، الكون والفساد ، ب ٢ — ف ٥ — 8 ، الترجمة العربية ص ١٧٢ — ١٧٣ .

وقارن : Aristotle, Op. Cit., B. II, Ch. 5-6-7-8, pp. 332a (5-37) - 334b (1-30), Eng. trans. pp. 432-436.

(٣) Locke (John), An essay concerning Human understanding, Abridged and Edited by Raymond Wilbum, London, J.M. Dent and Sons LTD. reprinted 1948, BII, Ch. VIII pp. 45-46.

أما الصفات الحقيقية للأشياء فهى الصفات التى ذكرها للذرات مثل الشكل والحجم والوضع والترتيب[١] .

وقد أدرك أرسطو تمييزا آخر بين الصفات الجوهرية للشيء والصفات العرضية ، فالصور أو الطبائع الباطنة للأشياء تكون منفصلة عن عقولنا فى نظره ، فقد ميز فى طبيعة الأشياء بين صفات جوهرية (مثل الإنسانية) وصفات أخرى عرضية (مثل الحجم ، البياض ، التشابه .. الخ)[٢]

ولعل هذا يوضح لنا مدى ما أجهد أرسطو نفسه فى تلك المحاولات المستمرة ليقترب من معرفة أشياء العالم الخارجى ، وكيف يمكن للإنسان أن يدركها ويميز بين صفاتها من جوانب عديدة . ولا شك أن أرسطو فى محاولاته تلك قد سبق الدراسات المعرفية الحديثة التى نشأت حول ذلك الموضوع سواء اعترف هؤلاء الفلاسفة أو لم يعترفوا بهذا الفضل لأرسطو .

فقد ميز وليم جيمس مثلا بين الاحساس sensation والادراك الحسى perception وقال أن الاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث عن الكيفية الحسية ، مثل التنبيه الذى يحدث فى العين عن الضوء أو التنبيه الذى يحدث فى الذوق عن الطعم ، أما الادراك الحسى فهو ادراك الشيء الذى تؤثر كيفيته فى الحس وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية[٣] .

وهذا التمييز قد أدركه أفلاطون وأرسطو قبل جيمس ، فقد قال كلاهما أننا ندرك لا بالحواس ، وانما من خلال الحواس . فقد قال أفلاطون فى « ثياتيتوس » أن الحواس هى الوسائل التى ندرك من خلالها كل الاحساسات ولسنا ندرك بها[٤] . وأكد أرسطو هذا فى حديثه عن كيفية الادراك الحسى والحس المشترك . ولكن كان هذا التمييز عند جيمس يستهدف اثبات استقلال وجود الشيء عن الذات .

---

(١) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١١٠ .

(٢) Webb (Clement C.J.), A History of Philosophy, London William and Morgate, reprinted 1922, pp. 50-51.

(٣) James (W.), Textbook of Psychology, London, 1973, pp. 12-13.

وانظر نفس هذا التمييز عند : بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، بدون تاريخ ، ص ١٦٧ .

(٤) أفلاطون ، ثياتيتوس ، الترجمة العربية ص ١٠٦ .

وقد أخطأ هكس Hicks حينما قال أن التفرقة بين الاحساس والادراك الحسى لم تجد اهتماما من اليونانيين[١] ، كما أخطأ بير Beare فى قوله بأن اليونانيين لم يستطيعوا التمييز بين الاحساس من حيث هو ظاهرة أولية وبين الادراك الحسى من حيث هو أكثر تعقيدا وتركيبا ويتضمن الرجوع إلى الموضوعات الخارجية[٢] ؛ إذ يكفى أن ننظر إلى ما قدمه أفلاطون من تحليل لموضوع الادراك الحسى والفرق بينه وبين مجرد الاحساس لكى نقتنع بخطأ هؤلاء ، فقد انتقد أفلاطون من يرادفون بين العلم ومجرد الاحساس ، ورد عليهم من خلال ذلك التمييز ، ومن خلال انشغاله بتلك المشكلات المعقدة التى أشار إليها بير ، ويتضح ذلك من تأمل قول سقراط (الذى يعبر عن أفلاطون) لثياتيتوس فى المحاورة المعنونة باسمه « وسيكون فى الواقع غريبا يا صديقى الفتى أن تستقر فينا مجموعة من الاحساسات كما لو كانت جنودا متراصة مخبأة فى جياد طروادة الخشبية ولا يكون هناك طبيعة واحدة (نفس أو أى شيء آخر تريد) لا تتجمع فيها كل هذه الاحساسات وبها ندرك موضوعات الاحساس من خلال أعضاء الحس »[٣] .

ويبدو من هذا ادراك أفلاطون للفرق بين مجرد الاحساس وبين الادراك الحسى الذى للعقل دور فيه . ونفس الشيء نجده عند أرسطو حيث ميز بين قوة الحس والادراك الحسى وبين الاحساس بالقوة والاحساس بالفعل ، وانتقد النظرية القائلة بأن الشبيه ينفعل بالشبيه عند أنبا دوقليس ، كما انتقد النظرية المقابلة التى تقول بأن الضد ينفعل بالضد ، وقال مدركا تلك المشكلات التى قصدها بير : « ومن هنا ينفعل الشبيه بفعل الشبيه من وجه ، ولكن من وجه آخر بفعل اللاشبيه ، لأن ما ينفعل هو اللاشبيه ، حتى إذا تم انفعاله أصبح شبيها »[٤] .

وهذا يعنى بالطبع أن أفلاطون وأرسطو قد شغلهما ذلك التمييز بين الاحساس ، والادراك الحسى ، كما أدركا أيضا أن عملية الادراك الحسى عملية مركبة تحتاج لتحليل

---

(١) Hicks (R.D.), His introduction to his translation of De Anima of Aristotle, Cambridge, 1907 p. XIVII.

(٢) Beare (J.) Greek theories of Elementary Cognition, p. 203.

(٣) أفلاطون ، ثياتيتوس ، الترجمة العربية ، ص ١٠٦ .
وانظر مقدمة الترجمة للدكتورة أميرة حلمى مطر ، ص ١٨ .

(٤) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ٥ — ص ٤١٧ ، الترجمة العربية ، ص ٦٠ .

العلاقة بين الموضوع الخارجى المدرك ، وبين وسيلة الادراك (أى العضو الحاس) حتى تتكشف حقيقة عملية الادراك الحسى .

خامسا : الحس المشترك :

ورغم أسبقية أفلاطون فى معالجته لمشكلات الادراك الحسى ، ورغم ما له من فضل على أرسطو فى ذلك ، إلا أن أرسطو قد تفوق على أستاذه فى عدة نقاط أهمها ؛ أن أفلاطون قد توقف ببساطة عند بيان معارضة العقل للحواس وتفوقه عليها ، واكتفى بالنظر إلى العقل على أنه الآلة المبدعة الذكية التى تدرك كل شىء دون أن يتحدث بوضوح عن قوة الحس المشترك ، كما أنه كان مقلا فى الحديث عما تفعله الحواس لتفصل بين صورة الشىء ومادته ، كما أنه لم يتحدث عن قوة الاحساس فى النفس الحيوانية عموما والإنسانية خصوصا مما يلفت النظر على حد تعبير آلان[1] ، وبينما كانت هذه نقاط أهملها أفلاطون أو لم يتحدث عنها بالتفصيل ، نجد أن أرسطو قدم فيها تحليلاته الوافية وأبرز ما ميز أرسطو عن أفلاطون كان توقفه كثيرا عند تحليل الحس المشترك وبيان وظائفه .

(أ) تعريف الحس المشترك :

إن الحس المشترك هو ذلك الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الاحساسات الآتية من الحواس الظاهرة . وهو لذلك بمثابة المركز لهذه الحواس ، تتلاقى عنده احساساتها ، ويحدث فيه الاحساس فى الحقيقة[2] . ولذلك فلا يمكن أن يوجد عضو خاص للحس للمحسوسات المشتركة التى تدركها بالعرض ، بواسطة كل حاسة ، كما يقول أرسطو[3] . ويبرهن ابن رشد على هذا متابعا أستاذه بقوله « أنه ليس يمكن أن توجد حاسة سادسة ، لأنه لو كان هنا حاسة أخرى غير هذه الخمس ، لكان لها محسوس آخر . وهذا بين بالتصفح أن المحسوسات الخاصة هى هذه الخمس فقط . وذلك أن المحسوسات ضرورة اما أن تكون ألوانا أو أصواتا أو طعوما أو روائح أو ملموسات أو ما يتبع هذه ويدرك بتوسطها وهى المحسوسات المشتركة . إذا كان هذا بينا بنفسه ولم يكن هنا محسوسا آخرا ،

---

(١) Allan (D.J.), The Philosophy of Aristotle, p. 74.
وانظر كذلك : Beare (J.), Op. Cit., pp. 250-251.

(٢) محمد عثمان نجاتى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ١ — ص ٤٢٥ و (١٣ — ١٤) ، الترجمة العربية ، ص ٩٤ .

فليس هنا قوة حسية أخرى وأيضا لو كان هنا حاسة أخرى لكان هنا آلة أخرى ، ومتوسطات أخر ان افترضنا هذه الحاسة غير ملاقية لمحسوسها »[1] .

(ب) وظائف الحس المشترك :

١ — ادراك المحسوسات المشتركة :

يحدثنا أرسطو عن أمثلة المحسوسات المشتركة التي يدركها الحس المشترك فيقول : « أنها مثل : الحركة والسكون ، والشكل ، والمقدار ، والعدد ، والوحدة . وذلك أننا ندركها جميعا بالحركة ، إذ أننا ندرك المقدار ، وبالتالي الشكل لأن الشكل مقدار ما . وندرك الساكن بغياب الحركة . وندرك العدد بسلب الاتصال وكذلك بالمحسوسات الخاصة لأن كل احساس ليس له إلا موضوع واحد .

ويتضح من ذلك أنه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة ، كالحركة مثلا إذ في تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك الحلو بالبصر (ويحدث هذا الادراك إذ يوجد عندنا الاحساس بمحسوسين في وقت معا ، ولذلك إذا وجدا معا أدركناهما معا كذلك) وإلا لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون لا على أنه ابن كليون بل على أنه أبيض ، أما أن يكون الأبيض ابن كليون فهذا بالعرض . لكن في الواقع عندنا احساس مشترك للمحسوسات المشتركة ، وليس هذا الاحساس بالعرض وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا لا ندركها كما ندرك ابن كليون كما ذكرنا . غير أنه بالعرض تدرك الحواس المختلفة للمحسوسات الخاصة الأخرى ، لا من حيث أنها حواس متفرقة ، بل من حيث أنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الاحساسات معا لشيء واحد »[2] .

ويتضح لنا من ذلك ، أن أول ما يقوم به الحس المشترك هو تلقى هذه الاحساسات المختلفة من الحواس الخمس وادراك ما هو مشترك بينها منصبا على موضوع معين للادراك لا تستطيعه احدى هذه الحواس وحدها ، وقد قدم لنا أمثلة على تلك الموضوعات التي يتمكن الحس المشترك من ادراكها نتيجة ذلك . مثل الحركة والسكون ... الخ .

(١) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس لأرسطو ، ص ٥٦ — ٥٧ .
وانظر : أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ١ — ص ٤٢٤ ظ (٢٠ وما بعدها) الترجمة العربية ، ص ٩٣ .
(٢) أرسطو : نفسه . ص ٤٢٥ و (١٥ — ٣٥) . ص ٩٤ — ٩٥ .

٢ — ادراك أننا ندرك :

لعل أهم الوظائف التي نسبها أرسطو للحس المشترك هي ادراك أننا ندرك فهي تبرز دوره الواضح في عملية الادراك الحسي وتميزه بوضوح عن الحواس الخمس التي يتلقى عنها . ويعبر أرسطو عن دور الحس المشترك في عملية الادراك فيقول : (لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع ، فبالضرورة أن الحاس يدرك أنه يبصر اما بالبصر ، واما بحاسة أخرى ، لكن في هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هي حاسة البصر وحاسة موضوعه ، أي اللون . ويترتب على ذلك اما أن توجد حاستان للمحسوس الواحد ، وأما أن يكون البصر حاسة نفسه . وأيضا إذا كانت الحاسة التي تدرك البصر حاسة أخرى ، فأما أن نذهب إلى مالا نهاية له ، وإما أن تكون احدى هذه الحواس حاسة نفسها . فالأولى إذن أن نسلم بذلك لأول حاسة . ولكن ها هنا صعوبة ، فإن قيل أن الادراك بالبصر هو البصر ، وأن ما نبصر هو اللون أو ما يوجد اللون فيه فإذا رأينا شيئا هو نفسه يبصر ، فإن ما يرى أو لا يكون فيه أيضا اللون ، قلنا : أنه من البين إذن أن « الادراك بالبصر » لا يحمل على معنى واحد ، لأننا حتى إذا لم نر شيئا ، فاننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام ، ولو أن ذلك لا يكون بضرب واحد . وأيضا فإن ما يبصر فهو بنحو ما ملون ، مادام عمل كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهيولى . ولهذا أيضا فإن المحسوسات إذا غابت ظلت الاحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس)[1] .

ومن الواضح ، رغم ذلك الغموض وتلك الصعوبات التي أدركها أرسطو ، أن تلك الوظيفة للحس المشترك تعنى ادراك « الاحساس بالاحساس » ، وقد عبر عنها شارحه ابن رشد تعبيرا أكثر وضوحا في قوله (وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها ، وتدرك مع هذا أنها تدرك ، فهي تحس الاحساس . وكأن نفس الاحساس هو الموضوع لهذا الادراك)[2] .

٣ — ادراك المحسوسات المتغايرة :

يبدأ ارسطو حديثه عن هذه الوظيفة من وظائف الحس المشترك مستفيدا من تحليله السابق للمحسوسات الخاصة بالحواس الخمس « فكل حاسة خاصة بمحسوسها توجد

---

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ٢ — ص ٤٢٥ ظ (١٢ — ٢٥) الترجمة العربية ، ص ٩٦ — ٩٧ .

(٢) هذا النص لابن رشد نقلا عن : أحمد فؤاد الأهواني ، بهامش الترجمة العربية لكتاب النفس لأرسطو ، ص ٩٦ .

في عضو الحس من حيث هو كذلك ، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له . مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود ، والذوق بين الحلو والمر ، والأمر كذلك أيضا في الحواس الأخرى ، لكن لما كان حكمنا يقع أيضا على الأبيض والحلو ، وعلى كل محسوس آخر . فبأى مبدأ ندرك تغايرها ؟

يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث أننا أمام المحسوسات . ومن هنا يتضح أيضا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس اذ يكون في هذه الحالة من الواجب أن ما يحكم يحكم بملاقاة المحسوس . ويترتب على ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض : ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلا منهما بوضوح ، والا يكف أن أرى أحدهما وأنت ترى الاخر كي يظهر الفرق ، لأننا نقول أن الحلو غير الأبيض . فما يميز هو اذن قوة واحدة تدرك كما تميز ، يظهر اذن أنه لا يمكن أن يحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة .. وهذه القوة تحكم في الآن ، وتحكم بأن الأشياء مختلفة بالفعل في الآن . لهذا اذن كانت القوة تحكم في وقت واحد ، فهي لذلك وحدة لا تنفصل في وقت لا ينفصل »[1] .

ويبدو من ذلك أن الحس المشترك هو وحده القادر — في رأى أرسطو — على ادراك تلك المحسوسات المتغايرة ، وادراك الفرق بين محسوس وآخر ، اذ أن كل حاسة على حدة لا تستطيع هذا ، كما أنها مجتمعة لا تستطيعه ، ولذلك فالحس المشترك هو ما يدرك في آن واحد أن هذا المحسوس مخالف لذلك تبعا لاختلاف هذه المحسوسات الفعلى واختلاف الحواس التي تنقلها .

سادسا : كيفية تكون الصور في الحس الباطن :

في الواقع أنه لا يوجد اختلاف بين الاحساسين الظاهر والباطن عند أرسطو ، وان كان ثمة اختلاف فانه اختلاف ظاهرى ، فهو اختلاف في الوسيلة وليس اختلافا في الماهية ، ولذلك فقد أخطأ نقاد أرسطو — في نظر سيويك Siwek — حينما اعتبروا تلك الاختلافات الظاهرية علة للقول بأنه لم يقدر على وضع نظرية واحدة للاحساسين الظاهر والباطن ، فوضع نظريتين مختلفتين . والحق ما يراه سيويك فنظرية أرسطو في الاحساس

---

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ٢ — ص ٤٢٦ ظ (١٠ — ٢٠) ، الترجمة العربية ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

بالرغم مما فيها من الاختلافات الظاهرية ، نظرية فيها التناسق التام والتجانس الكامل بين أجزائها أى بين الحواس الباطنة والحواس الظاهرة ، وأن نظرية الحواس الباطنة ليست فى حقيقة الأمر الا امتدادا منطقيا للحواس الظاهرة[١]

لقد اتضح لنا فيما سبق أهمية تلك الوظائف التى يقوم بها الحس المشترك فهى تشكل أساسا من أسس تفسيره للادراك الحسى . اذ أن الادراك الحسى لا يتم فى نظر أرسطو كما يبدو من ذلك الا اذا قام الحس المشترك بوظائفه تلك على الوجه الاكمل ، فليس مجرد انفعال الحاسة بموضوعها الحسى يعنى ادراك هذا الموضوع لان هذا الادراك يرتبط بفعل الحس المشترك أو الاحساس الباطن . ويبدو ذلك واضحا اذا تساءلنا عن كيفية تكون الصور الحسية ، وكيفية ادراك هذه الصور ؟ أو بصورة أخرى اذا تساءلنا عن ما يحدث للمحسوس بعد زوال الاحساس المباشر به ؟ !

قبل أن نتحدث عن اجابة أرسطو عن هذا التساؤل ، يجب أن نلاحظ ، أن ثمة تمييزا عنده بين الحس المشترك والحس الباطن ، وان كان هذا التمييز لم يرد بوضوح فى نص أرسطو ، الا أن له أهمية فى فهم كيفية تمام عملية الادراك الحسى ، اذ يبدو أن أرسطو ينظر إلى الحس المشترك على أنه أشبه بمركز تتجمع فيه الاحساسات التى تحسها الحواس الخمس الظاهرة ، ولكل حاسة من هذه الحواس الظاهرة جانبها الظاهر الذى يتمثل فى العضو الحاس الخارجى وجانبها الباطن الذى يتمثل فى امتداد هذه الحاسة الداخلى ، ولعل هذه اشارة من أرسطو إلى تلك الأوعية التى تنقل الاحساس إلى مركز تجمع الاحساسات وادراكها . فقد ذهب إلى أن تأثير المحسوسات الخارجية فى أعضاء الحواس الظاهرة يظل باقيا فيها حتى بعد انتهاء الاحساس وغياب المحسوس . ويضرب لذلك مثلا بالقذائف المتحركة فى المكان ، اذ أنها تستمر فى الحركة حتى بعد انعدام الصلة بينها بين الرامى ، لأن الرامى حين يرمى القذيفة يحرك جزء من الهواء أو الماء . وهذا الجزء المتحرك يحرك بدوره جزء أخر وهكذا فتستمر القذيفة فى الحركة . ومثل هذا يحدث أيضا فى استحالة الكيف ، فإن الجزء الذى يسخن بفعل شيء حار يسخن

---

(١) Siwek (D.): La Psychophysique Humaine d'Après Aristote, Paris, 1930, pp. 111-112.

نقلا عن : محمد عثمان نجاتى ، الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص١٣٥ وأنظر أيضا : ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠ ، ص ٥٤ — ٥٥ .

بدوره الجزء الذى يليه ، وهكذا حتى تنتشر الحرارة فى جميع أجزاء الجسم . وهذا هو نفس ما يحدث فى عضو الحس ، إذ أن الاحساس نوع من استحالة الكيف . وهذا يفسر استمرار الانفعال فى أعضاء الحس سواء فى أجزائها العميقة أو السطحية لا أثناء اشتغالها بالاحساس فقط . بل أيضا بعد توقفها عن الاحساس[١] .

ويتضح لنا ذلك من بعض الحالات المشاهدة التى يستمر فيها أثر الاحساس حتى بعد زوال المحسوس ، فحينما ننظر إلى الشمس مثلا ثم ننتقل إلى الظلام ، فاننا لا نرى لأن الحركة التى يسببها الضوء فى أعيننا لاتزال باقية فيها ، وكذلك حينما ننظر إلى لون ما مدة طويلة ، ثم ننظر إلى شيء آخر فانه يبدو لنا فى نفس اللون . وكذلك حينما نغمض أعيننا بعد النظر إلى الشمس فاننا نظل نراها فى لونها الحقيقى أول الأمر ، ثم تصبح قرمزية ثم أرجوانية ، ثم سوداء ، وأخيرا تمحى صورة الشمس[٢] .

ويضرب أرسطو مثلا آخر فى قوله « ان بقاء الحركات الحسية يتضح لنا من أنها قد تظهر لنا أثناء النوم ويتبين لنا من ذلك أن هذه الصور الخيالية هى فى الحقيقة حركات كامنة فى الاعضاء الحسية الظاهرة . هذا بالاضافة إلى ما نشاهده من أن الأطفال يرون فى الظلام اشباحا كثيرة تتحرك أمام أعينهم حتى أنهم غالبا ما يخفون رؤوسهم فى فزع »[٣] .

ويبدو مما سبق أن أرسطو يرى أن الانفعالات التى يحدثها المحسوس الخارجى تبقى حتى بعد زوال المحسوس ، وتصبح هى نفسها موضوعا للادراك الحسى[٤] واذا وصلت هذه الانفعالات الحسية أو الحركات الحسية — كما يسميها أرسطو — الى عضو الحس الباطن فانها تنقل إليه صورة المحسوس فيحدث الاحساس الباطن . اذن فالحركات الحسية الباقية موجودة فى النفس بالقوة وهى تصبح بالفعل حينما يزول ما يعوقها عن ذلك . وحينما تصبح طليقة تتحرك فى الدم الموجود فى أعضاء الحس الظاهرة ، فتصل إلى عضو الحس الباطن ، فتنقل إليه الحركات الحسية وتحدث فيه الاحساس الباطن[٥] .

---

(١) محمد عثمان نجاتى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٣٧

وانظر : Aristotle, On Dreams, Ch. 2, p. 459 a (25) p. 459b, Eng. trans, p. 703.

(٢) Aristotle, Op. cit., p. 459W (12-21) Eng. trans., p. 703.

(٣) Ibid Ch. 3, p. 460 a (7-14) Eng. trans., p. 706.

(٤) Ibid, Ch. 2, p. 460 a (1-4) Eng. trans., p. 703.

(٥) Ibid, Ch. 3, p. 460W (30) p. 461a (10-32) Eng. Trans. pp. 704-705.

وانظر أيضا : محمد عثمان نجاتى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

ويلاحظ أن نظرية أرسطو تلك في تفسير كيفية حدوث الانفعال في الحس الباطن تقترب بعض الشيء مما يقول به علماء النفس المحدثون ، فهم يسلمون بأن الاحساسات تترك آثارا في البدن يمكن استعادتها فيما بعد في عملية التذكر والتخيل ، وهذا ذكره أرسطو بتمامه ،وان كان علماء النفس المحدثين يذهبون إلى أن هذه الآثار تحفظ في الجهاز العصبي لا في أعضاء الحس كما قال أرسطو ، ولاشك أن هذا الخلاف بين رأى أرسطو ورأى هؤلاء العلماء يرجع بطبيعة الحال إلى جهله بطبيعة الجهاز العصبي ووظائفه[1] .

سابعا : الخيال وتميزه عن الاحساس والفكر :

يناقش أرسطو الخيال Phantasia بالتفصيل في كتاب « النفس » ، رغم أن هذه الكلمة لم تظهر في شذرات الفكر السابق على سقراط ، وظهرت غالبا في كتابات من قدموا آراء هؤلاء الكتاب المتأخرين، وهي تظهر فيما ندر عند أفلاطون في الجمهورية[2]،وفي ثياتيتوس[3]والسفسطائي وكان نشاط هذا القوة عنده ينحصر في تفسير خطأ أوصواب الاحساس.

(أ) تعريف الخيال :

أما أرسطو فقد بحث في الخيال بوصفه قوة من قوى المعرفة الانسانية ، وعرفه تعريفا محددا بقوله : « أن التخيل شيء متميز عن الاحساس والتفكير ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الاحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد ، وأما أن التخيل ليس تفكيرا ولا اعتقادا فهذا واضح ، ذلك أن التفكير متوقف علينا كما نريد لأننا نستطيع أن نتخيل شيئا أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الافكار في مواضع معينة للذاكرة ويكونون منها صورا ، على حين أن الظن لا يتوقف علينا ، لأن الظن الذى يحدث عندنا ، أما أن يكون صادقا وأما أن يكون كاذبا ، وأيضا فاننا حين يحصل عندنا ظن بأن شيئا مرعب أو مخيف ، تنفعل في الحال ، وكذلك اذا كان الشيء مطمئنا . أما اذا كنا تحت تأثير التخيل فاننا نتصرف كما لو كنا نتأمل في صورة الاشياء التي توحي بالخوف أو الأمن »[4] .

---

(١) محمد عثمان نجاتي ، الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٣٩ .

(٢) انظر : Plato, Republic p. 382e (10)

(٣) Plato: Theatetus, p. 152 C, in "Cornford (M.), Plato's Theory of Knowledge Routledge and kegan Paul LTD, reprinted 1973, P. 30

وانظر : تعليق كورنفورد بنفس الصفحة وهامشها .

(٤) أرسطو ، النفس ، ك ٣ ف ٣ – ص ٤٢٧ ظ (٥ – ٢٥) الترجمة العربية ص ١٠٤ .

فالخيال عند أرسطو إذن ليس احساسا ، ولا معرفة علمية ، ولا حدسا عقليا ، ليس فكرا وليس مركبا أو خليطا من الاحساس والفكر . ولكنه متضمن فى الادراك الحسى مسبقا ، كما أنه نتيجة له أيضا . فضلا عن أنه يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا[1] .

ويزيد أرسطو ذلك توضيحا من خلال بيان الفروق بين الاحساس والتخيل .

(ب) الفرق بين الاحساس والتخيل :

ويقول فى ذلك « أما أن التخيل يختلف عن الاحساس فهذا بين ،وهاك الاسباب : ذلك أن الاحساس اما قوة واما فعل ، مثال البصر والابصار ، على العكس قد توجد الصورة (الخيالية) فى غيبتها كالصور التى تشاهدها فى النوم ... وأيضا فان الاحساس حاضر دائما وليس التخيل كذلك . ومن جهة أخرى اذا كان التخيل والاحساس شيئا واحدا بالفعل فيجب أن يكون التخيل موجودا فى جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال فى النمل والدود . فان الاحساسات صادقة دائما على حين أن الصور (الخيالية) فى معظم الأحيان كاذبة . وأيضا فنحن لا نقول حين نوجه نظرنا إلى المحسوس أنه يظهر كصورة إنسان مثلا ، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهداتنا واضحة . وأخيرا فإن الصور البصرية تظهر حتى اذا كانت الاعين مغمضة ، الا أن التخيل لا يمكن أن يكون أحد الأمور الصادقة دائما كالحال فى العلم أو التعقل ، لأن التخيل قد يكون كاذبا أيضا[2] .

وقد أوضح ابن رشد فى تلخيصه غرض أرسطو من التخيل بوصفه قوة معرفية ودرجة تصديق هذه القوة ، وقد وافقه على أنه قد يصدق وقد يكذب ، لكنه أضاف ليوضح حديث أرسطو ، « هذه القوة قد تفارق قوة الحس ، فانا كثيرا ما نكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس ولاسيما فى محسوساتها الخاصة . ولذلك تسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا .

وأيضا فقد يمكننا أن نركب بهذه القوة أمورا لم نحس بعد بل إنما أحسسناها مفردة فقط كتصورنا عزرائيل والغول وما أشبه ذلك من الأمور التى ليس لها وجود خارج النفس وانما تفعلها هذه القوة . ويشبه أن يكون هذا من فعل هذه القوة خاصا للإنسان »[3] .

---

(١) Ross (S.W.D) : His introduction of Aristotle's De Anima, p. 39.

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٣ – ف ٣ – ص ٤٢٨ و (٥ – ٢٠) ، الترجمة العربية ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٣) ابن رشد . تلخيص كتاب النفس لارسطو . ص ٦٠ .

وتلك الاضافة التى قدمها ابن رشد على أرسطو ، من المواضع القليلة التى أضاف فيها ابن رشد شيئا على أرسطو فى تلخيصه لكتاب النفس ، وهى توضح الى حد كبير ما قصده أرسطو بقوة الخيال ووظيفته .

ثامنا : الذاكرة واختلافها عن الحس والخيال :

(أ) تعريف الذاكرة

يعرف أرسطو هذه القوة تعريفا دقيقا فى بحثه عنها قائلا « أنها ليست ادراكا حسيا وليست تصورا (أى ليست خيالا) ، ولكنها من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن . وكما هو ملاحظ ليس هناك شيئا ندعوه ذاكرة مما يحدث فى الوقت الحاضر ، لان الحاضر هو موضوع للادراك الحسى فقط ، أما المستقبل فهو موضوع للتوقع ، أما موضوع الذاكرة فهو الماضى ، فكل ذاكرة اذن تتعلق بزمن انقضى »[(١)] .

والذاكرة عند أرسطو قد تؤدى وظيفتها عفوا ، وقد تستحثها الارادة ، ويسمى هذا النوع الثانى تذكرا ، وهو خاص بالانسان لأنه يستلزم التفكير ، وتستعين الارادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الاحساس ، وبالحركات البدنية أيضا (أى المخية) فان هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة . فالذكر والتذكير متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق أما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فان كلا منهما يذكر بالاخر ، واما ناشئة بالعادة ، وهو الأغلب ، وفى هذه الحالة اللاحق اما شبيه السابق أو ضده ، وكلما تكرر التداعى توثقت العلاقة بين الطرفين ، فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوا بفعل العادة . وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الاحساس قويا أو اهتمامنا به شديدا[(٢)] .

(ب) فضل الذاكرة فى التعلم :

يحدثنا أرسطو فى « الميتافيزيقا » عن المعرفة الإنسانية بدء من المعرفة الحسية مرتقيا إلى

---

(1) Aristotle: On Memory and Reminiscence, Ch. I, p. 499 W (23-29) translated by Beare, in "Great Books of the Western World" p. 8, Vol. I, Wiliam Benton, Publisher, Encyclopaedia Britincia inc. U.S.A., 1952,p.690.

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٥٣م ، ص ١٦٢ – ١٦٣ .

وانظر Aristotle, Op. cit., Ch. I, 2 pp. 540-542a Eng. trans. pp. 690-693.

الخبرة والعلم ، واستطاع من خلال هذا الارتقاء أن يميز بين الإنسان والحيوان ، على أساس أن الحيوانات قد ولدت ولديها القدرة على الاحساس بالطبيعة ، ومن الاحساس ينتج عند بعضها الذاكرة ، على حين لا تتولد عند بعضها الآخر تلك الذاكرة[١] . « والحيوانات ذات الذاكرة تكون أكثر ذكاء وقدرة على التعلم من تلك التى لا تمتلك الذاكرة ولو أنها لا تستطيع التعلم مثل النحل ، وأى سلالة أخرى من الحيوانات تشبه سلالة النحل ، لكن أولئك الذين يمتلكون حاسة السمع بالإضافة إلى الذاكرة لديهم القدرة على التعلم .

فالحيوانات بالإضافة إلى الإنسان تعيش على التمثلات والذكريات مما يكون لديها قدرا ضئيلا من الخبرة experience، ولكن الجنس البشرى يعيش أيضا على الفن Techne-art والأفكار العقلية . ومن تعدد الذكريات وكثرة الخبرات ينتج لديه فى النهاية القدرة على الفهم من خلال خبرة واحدة »[٢] .

ويبدو من ذلك أن تمييز أرسطو بين الحيوان والإنسان يقوم على أساس معرفى صرف . فالحيوانات وخاصة أنواعها العليا تمتلك إلى جانب الحواس ، تلك الذاكرة التى تشكل لديها نوعا من الخبرة . ولكن هذه الخبرة لدى الحيوانات ضئيلة ان قيست بما لدى الإنسان ؛ إذ أن الخبرة لدى الإنسان تتفوق كثيرا من حيث أنها تشكل لديه الفن ، والفن مرتبة فى المعرفة تقترب من مرتبة العلم ، فكثرة الخبرات تكسب المهارة (الفن) ، وهى تؤدى فى النهاية إلى مرتبة العلم والفهم ، إذ يستطيع العالم أن يفهم الأمر بمجرد مروره بخبرة واحدة بسيطة ، وهذه القدرة على الفهم وحدس الأمور أساسها الذاكرة والخبرة . فأرسطو يقول : « أن هذه الخبرة التى تشبه العلم والفن شبها ضئيلا ليست هى العلم ولا الفن . لكن الفن والعلم الحقيقيين يأتيان للإنسان من خلال الخبرة ، وكما يقول بولس Polis«الخبرة تصنع الفن » و « اللاخبرة تؤدى إلى المصادفة والحظ »[٣] .

تاسعا : أهمية الاحساس والخبرة فى المعرفة والاستقراء :

عرفنا من قبل مدى أهمية الحس والخبرة فى المعرفة عند أرسطو ، فالاحساس والخبرة

---

(١) Aristotle, Metaphysics, B. I., p. 499.

(٢) Aristotle, Op. cit., p. 499.

وانظر أيضا Aristotle, On. Sense and the Sensible, Ch. I p. 436b, Eng. trans, p. 673.

(٣) Aristotle, Metaphysics, B. I, Ch. I, p. 480 a Eng. trans p. 499.

يمثلان الوجه الأول للمعرفة الإنسانية ، ويمثل العقل بقدراته العديدة الوجه الثانى ، ولا تضاد بين الوجهين فهو يؤمن بوجود درجات للمعرفة فى مذهبه ، والبداية هى عدد من المعطيات الحسية ومجموع هذه المعطيات خاصة المتقاربة منها يسمح بتحصيل واقعة من وقائع التجربة . وحينما تتضح التجربة فإنها تتجه نحو أن تكون علما وذلك حينما يوضع سؤال « لماذا » من جهة ، ومن جهة أخرى السؤال الخاص بالماهية الكلية الذى تؤدى إليه الظواهر الحسية فالادراكات الحسية تمثل فى ذلك مكانة رئيسية ، فهى التى تنقل إلينا مادة المعطيات التى بدونها لا يمكن أن تقوم أى معرفة من حيث الأساس ، ولذلك كانت بحوث أرسطو المستفيضة عن الطرائق التى يتم بها الادراك بالحواس الخمس فعليا[1] ، فلم يكن غريبا على أرسطو قوله فى « التحليلات الثانية » بوضوح شديد :

« أنه ان فقدنا حسا ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علما ما لا يمكننا أن نتناوله إذ كنا إنما نتعلم أما بالاستقراء وإما بالبرهان ، فالبرهان هو من المقدمات الكلية ، والاستقراء هو من الجزئية ، ولا يمكننا أن نعلم الكلى إلا بالاستقراء .. ولا يمكننا أن نستقرئ إذا لم يكن ثمت حس . لأن الحس هو للأشياء الجزئية فإنه لا يمكن أن نتناول العلم بالجزئى لأنه لايستخلص من الكليات بدون الاستقراء ، ولايستخلص بالاستقراء بدون الاحساس »[2] .

ويؤكد أرسطو ذلك فى سياق آخر فى « الميتافيزيقا » فى معرض حديثه عن التمييز بين أحكام العلم والفن وبين أحكام الخبرة ، فيقول « أن الفن ينشأ عندما نكون حكما كليا من حصيلة الأفكار التى اكسبتنا إياها الخبرة حول مجموعة من الأشياء الجزئية فمثلا الحكم بأن هذا الدواء قد شفى كالياس من مرضه بهذا المرض ، وأن هذا الدواء قد شفى سقراط من هذا المرض أيضا ، وبالمثل فى حالات عديدة أخرى ، هذه جميعا أحكام خبرة لكن حينما نحكم بأن هذا الدواء يشفى كل الناس من هذا المرض ونجمعهم هكذا فى فئة واحدة . عندما يكونون مرضى بهذا المرض .. هنا فقط يرجع هذا الحكم إلى الفن « العلم » [3] .

ولا يكتفى أرسطو بتأكيد أهمية الخبرة بهذه الصورة المنطقية فى « التحليلات » وبتلك

---

(١) أولف جيجن ، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ص ٣٧٤ — ٣٧٥ .

(٢) أرسطو ، التحليلات الثانية ١ — م ١ — ف ١٨ ص ١٨ ب (١ — ٥) نقله إلى العربية أبو بشر متى بن يونس ، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ م ص ٣٦٥ — ٣٦٦ .

(٣) Aristotle, Metaphysics, B. I., p. 981 a (1 - 12), Eng. trans, p. 499.

الصورة الفلسفية في « الميتافيزيقا » بل يبرهن على ذلك من زاوية عملية حينما يقول (فبالنسبة للحياة العملية ليست الخبرة بأقل مرتبة من الفن ، بل أن رجال الخبرة قد يتفوقون على من يمتلك العلم النظرى ، والسبب في ذلك أن الخبرة معرفة بالجزئيات أما العلم فمعرفة بالكليات . والعمل والتطبيق يتعلقان بالجزئيات .. فلو أن الطبيب اكتفى بالعلم النظرى بدون الخبرة ، وعرف الكليات ولم يعرف الجزئيات متضمنة فيها فسيفشل غالبا في العلاج لأن الأفراد الجزئية هي التي تحتاج للعلاج)[1] .

ورغم هذا التأكيد على أهمية الاحساس والخبرة كدرجة من درجات المعرفة الانسانية ، إلا أنها في نظر أرسطو مجرد درجة لها حد تتوقف عنده أهميتها فإذا أراد الإنسان الارتفاع من الجزئي إلى الكلى ، أو أراد البرهان ، فإن الحواس لا تستطيع ذلك ، ولا مجرد الخبرة تقدر عليه ، فالاسبقية الزمانية للحس عنده لا تعنى أولويته ، فهو مرتبة أدنى يجب أن نرتقى منها إلى مراتب أعلى حتى يتحقق لنا العلم ونمتلك ناصية المعرفة الحقيقية .

عاشرًا : امتناع البرهان بطريق الحس ، وأخطاء الحواس :

فأرسطو بعد أن بين لنا أهمية الحواس وما تقدمه من معرفة تشكل الخبرة ، أوضح لنا أنه وان كان يقدر المعرفة الحسية إلا أنه لا يفضل هذا النوع من المعرفة لأنه يعتقد « أن الفهم أقرب إلى الفن (العلم) أكثر من الخبرة ، فنحن نعتقد أن العلماء أكثر حكمة من رجال الخبرة ، ويرجع هذا إلى أنهم يعلمون العلة ، والآخرون لا يعلمونها ، فرجال الخبرة يعلمون أن شيئا ما هو هكذا The Thing is so ولكنهم لا يعرفون السبب ، بينما الآخرون (أى رجال العلم) يعرفون (لماذا) هو هكذا ، أى يعلمون العلة ، ولذلك فنحن نعتقد أيضا أن من يوجهون العمل ويديرونه أكثر أهلية لتقديرنا من العمال العاديين الذين ينفذونه ، لأن الأول يعرفون علل وأسباب كل ما يفعل[2] .

ويعبر أرسطو عن برهانه على تفضيله للعلم والعلماء على من يكتفون بالخبرة والحس بصورة أخرى في « التحليلات الثانية » في معرض حديثه عن امتناع البرهان بطريق الحس ؛ إذ (من البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس ، وذلك أن الحس قد يلزم

---

(١) Aristotle, Op. cit, B. I., p. 981a (21 - 23); p. 449.

(٢) Aristotle, Op. cit, 981 a (25 - 33), p. 981b (1 - 9), Eng. trans. p. 499.

للأوحاد والأشياء الجزئية ، وأما العلم فإنما هو العلم بشيء كلي ، وإذا تصيدنا الكلي كنا نقتني برهانا ، إذ كان الكلي يظهر من جزئيات كثيرة ، والكلي هو الاشرف من قبل أنه ينبئ ويعرف السبب فإذن الكلي على أمثال هذه هو أشرف من الحس ومن التصور أيضا بالعقل في الأشياء التي الواحد فيها سببها)[١] .

ويمضي أرسطو على هذا النحو موضحا امتناع البرهان بطريق الحس . لأن العلم الحقيقي لديه هو العلم بالكلي ، والعلم بالكلي وان كان يحتاج في البداية للعلم بالجزئيات عن طريق الحواس إلا أن استخراج الكلي أو الماهية لا يمكن للحس أن يقوم به .

وهذه إحدى صور القصور في المعرفة الحسية ، إذ أنها مرتبة دنيا من المعرفة يجب أن نتخطاها إلى مرتبة المعرفة العقلية البرهانية ، كما أن هناك من الموضوعات ما لا تستطيع الحواس معرفتها ، بالإضافة إلى أن الاحساس قد يخطئ وقد يصيب فرغم أن أرسطو قد أكد أن الاحساس صادق دائما إذا ما كان احساسا يرتبط بموضوعه الخارجي مباشرة ، إلا أن المعرفة الحسية من جانب آخر معرفة ظنية ، ويتضح ذلك إذا ما ميزنا — كما يقول أرسطو — (بين ثلاث موضوعات للادراك الحسي : أولا : الموضوعات الخاصة للحواس الخمس (مثل اللون ، الصوت ... إلخ) والاحساس بهذه المحسوسات الخاصة صادق دائما أو على الأقل لا يصيبه الخطأ إلا في النادر ، وثانيا : حينما يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض ، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ ، لأنه أن يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطئ فيه ، ولكن أن يكون الأبيض هذا الشيء أو ذاك فهذا ما يمكن أن نخطئ فيه ، وثالثا : هناك ادراك للمحسوسات المشتركة .. نعني المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض ، والتي تنتمي إليها المحسوسات الخاصة أعني مثلا الحركة والمقدار ، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة وفيهما يقع معظم الخطأ في الاحساس)[٢] .

ويضيف أرسطو « أنه بالنسبة للنوع الأول مادام الاحساس حاضرا فهو صادق

---

(١) أرسطو ، التحليلات الثانية ، م ١ — ف ٣١ — ص ٨٧ ب (٢٥ — ٤٠) و ص ٨٨ أ (١ — ١٥) ، الترجمة العربية ص ٣٩٧ ، ص ٣٩٨ .

(٢) أرسطو ، النفس ك ٣ — ف ٣ — ص ٤٢٨ ظ (١٥ — ٢٥) الترجمة العربية ص ١٠٦ ، ١٠٧ . وانظر ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٢٧ .
وكذلك : Ross (S. W. D.) His introduction of "De Anima Aristotle", p. 39.

والنوعان الآخران قد يكونان كاذبين سواء أكان الاحساس حاضرا أم غائبا ولا سيما إذا كان المحسوس بعيد »[1] فبعد الموضوع المحسوس عنا – إذن – هو المصدر الرئيسى للخطأ فى الاحساس .

وهذه الأخطاء التى تقع فيها الحواس ولا يخلو منها الإدراك الحسى والتى عرضها أرسطو ، لم يستطع أن يوضحها أفلاطون بهذه الصورة ، مما يعد من مواضع التقدم الذى أحرزه أرسطو على أستاذه فى تحليله للمعرفة ؛ فقد سبق لأفلاطون نقد التوحيد بين العلم والاحساس ، لكن كان نقده التوحيد بين العلم والاحساس منصبا على نظرية بروتاجوراس فى أن الإنسان معيار الوجود ، وأساسها الميتافيزيقى لدى هيراقليطس وأقراطيلوس[2] ، فجاءت انتقاداته ضيقة الأفق بحيث لا يمكن عدها انتقادا للمعرفة الحسية بوجه عام ، فقد أراد أفلاطون تفنيد التوحيد بين العلم والاحساس فقط ، ولم يطرأ على ذهنه نقد المعرفة عن طريق الحواس .

وبعبارة أخرى لم ينتقد أفلاطون الإدراك الحسى وهذا يبدو من النظر فى آخر انتقاداته على من يوحدون بين العلم والاحساس ، إذ يقول أن العلم ليس فى مجرد الاحساس ، بل هو من خلال الحواس عن طريق قوة أخرى لعلها تكون الفكر أو الحكم ، ومن ثم ينتقل إلى التعريف الثانى للعلم وهو التوحيد بينه وبين الفكر أو الحكم الصادق ، ويحاول نقد هذا التعريف أيضا وهكذا[3] ، فهو رغم تمييزه بين مجرد الاحساس وبين الادراك الحسى لم ينظر إليهما على أنهما يمثلان معا ما نسميه بالمعرفة الحسية ، تلك التى تأتينا عن طريق الحواس ، بينما استطاع أرسطو فى تحليله السابق أن ينتقد المعرفة الحسية ككل .

وهذا النقد الذى قدمه للمعرفة الحسية لم يجعله ينظر إليها على أنها مجرد وهم كما نظر إليها أفلاطون ، بل نظر إليها باعتبارها مرحلة ضرورية للمعرفة ، ودرجة من درجاتها وان شابها بعض القصور من احتمال الخطأ فإن الخطأ يزول والظن يتأكد صدقه من زيفه إذا ما استخدمنا العقل فى البرهنة والحكم على ما تأتينا به الحواس ، ومن هنا يبدأ دور العقل فى المعرفة الإنسانية وتتأكد أهميته فى الوصول بنا إلى اليقين .

---

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ – ف ٣ – ص ٤٢٨ ظ (٢٥ – ٣٠) الترجمة العربية ص ١٠٧ .

(٢) انظر : أفلاطون ، تياتيتوس ، الترجمة العربية ، ص ٤٦ – ٤٧ .

(٣) انظر : أميرة حلمى مطر ، مقدمة الترجمة العربية لـ « تياتيتوس » ، ص ١٨ .

الفصل الثالث

المعرفة العقلية

أولا : معنى كلمة « عقل » قديما وحديثا .

ثانيا : مكانة العقل وأفعاله بين أفعال النفس البشرية .

ثالثا : رفض النظرة الفيزيقية للعقل .

رابعا : بين الادراك الحسى والادراك العقلى .

خامسا : كيف يتم الادراك العقلى .

(أ) قوى العقل لا تعنى قسمته .

(ب) كيف يبدأ العقل عمله ؟ والعمليات التى يقوم بها .

سادسا : قوة العقل النظرى والعقل العملى .

سابعا : شراح أرسطو يسيئون فهم نظريته فى العقل .

(أ) موقف الاسكندر الأفروديسى .

(ب) ثامسطيوس ينتقد تفسير الاسكندر .

(جـ) ابن سينا ينتقد تفسير الاسكندر وثامسطيوس .

(د) الشارح الأكبر – ابن رشد – يناقش التفسيرات القديمة .

أولا : معنى كلمة « عقل » قديما وحديثا :

لفظة عقل nous قديمة ، فقد استخدمها كتاب الشعر والنثر اليونانيين المبكرين ، وقد استخدمها انكساجوراس[١] ، وكان أول من استخدمها من الفلاسفة وتبعه أنبادوقليس[٢] ، وقد استخدماها بنفس المعنى الذى نستخدم به أحيانا كلمة عقل mind لتغطى عمليات الوعى والفهم المختلفة ، ولديهم كان يمكن القول بأن الحيوانات تمتلك درجات متفاوتة من العقل nous , ولكن الاستخدام الأخير لم يلق من يرعاه ولم يستمر ، وحصر الفلاسفة المتأخرون « العقل » للدلالة على تلك القوة التأملية التى تتسع إلى أبعد حد يمكن أن تمتد اليه المعرفة الإنسانية وتوضحه[٣] .

ويتسق هذا المعنى الأخير « للعقل » مع المعنى الحديث له ، فلفظة عقل كما يقول جون لوك ، فى اللغة الإنجليزية لها دلالات مختلفة ، فهى تدل أحيانا على المبادئ الصحيحة والواضحة ، وأحيانا على العلة وبوجه خاص العلة الغائية ، ولكن لوك يعتبرها ذات دلالة مختلفة عن ذلك كله ، فهو يعنى بها تلك الملكة فى الإنسان التى يتميز بها عن السائمة ، ويكون من الجلى أنه يتخطاها بفضلها[٤] ولقد أتفق لوك فى هذا الاستخدام الخاص لديه للعقل تماما مع أرسطو حيث كانت نظرة الأخير للعقل ، أنه هو الملكة التى يتميز بها الإنسان عن الحيوان ، وقد سلم أرسطو بهذا منذ مؤلفاته المبكرة فهو يقول فى « دعوة للفلسفة » :

« ان آخر ما ينشأ من (ملكات) النفس هو ملكة العقل ، اذا سلمنا بهذا يتبين أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هى هدفنا كبشر وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التى من

---

(١) أنظر : انكساجوارس ، فى الطبيعة ، الترجمة العربية المنشورة بكتاب أحمد فؤاد الاهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط ، ص ١٩٣ وما بعدها .

(٢) Allan (D.J.) : The Philosophy of Aristotle, p. 63.

(٣) Ibid.

(٤) جون لوك ، مبحث فى الفهم الإنسانى ، الجزء الثانى ص ٣٨٥ - ٣٨٦ وهذا النص مأخوذ عن ترجمة محمد فتحى الشنيطى فى عرضه لذلك الكتاب بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، بدون تاريخ ، ص ٤٤٩ .

أجلها نشأنا ، وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقا للطبيعة فقد اتضح أننا نعيش أيضا لكى تفكر فى شيء ولكى نتعلم[١] .

فقد اعتبر أرسطو أن العقل هو آخر ملكات النفس الإنسانية ، بل عده الهدف والغاية التى من أجلها نشأ الإنسان ، وهو يقصد من هذا بالطبع أن استخدام العقل فى التفكير والاحكام والبراهين هو ما يشكل ماهية الإنسان وبالتالى الغاية من وجوده .

ثانيا : مكانة العقل وأفعاله بين أفعال النفس البشرية :

يتساءل أرسطو فى بداية كتاب « النفس » عن أحوالها قائلا (هل تعم جميعها الكائن ذا النفس ، أم أن بعضها يخص النفس ذاتها ؟ ، وأجاب : أن الجواب عن هذا السؤال ضرورى ولكنه صعب ، ويبدو أن النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن : مثل الغضب والشجاعة والنزوع ، وعلى وجه العموم الاحساس ، واذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل أولا ينفصل عن التخيل ، فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن)[٢] .

ويبدو منْ ذلك مدى اهتمام أرسطو بدراسة التفكير بوصفه هو الفعل الذى تتميز به النفس ولا نغالى ان قلنا أن أرسطو لم يضع نظريته فى النفس وبحث علاقتها بالبدن الا من أجل هذا الغرض المعرفى المتعلق بكيفية فهم أفعال العقل ومدى ارتباطها بالبدن ومدى انفصالها عنه ، فهو نفسه يقول فى « دعوة للفلسفة » موضحا ذلك :

« أنه لما كان الانسان يتألف بحسب طبيعته من نفس وجسد ، وكانت النفس اعلى قيمة من الجسد ، كما كان الأقل شأنا يندرج دائما تحت الأفضل فى سبيل تحقيق هدف معين ، فان وجود الجسد انما يكون من أجل وجود النفس ونحن نعلم أن النفس تكون فى جزء منها عاقلة ، وفى جزء آخر غير عاقلة ، وأن الجزء غير العاقل منها أقل أهمية من العاقل ، ونستنتج من هذا أن الجزء غير العاقل يوجد من أجل الجزء العاقل والجزء العاقل يحتوى على العقل nous. وهكذا يسوقنا البرهان ضرورة إلى القول بأن كل شيء يوجد من أجل العقل ان فاعلية العقل هى التفكير ، والتفكير يقوم على النظر فى موضوعات الفكر على نحو ما تكون فاعلية الابصار هى رؤية المرئيات . هكذا يجعل

---

(١) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ١٧ ب ، الترجمة العربية ، ص ٣٧ .

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ١ — ص ٤٠٣ و (د — ١٠) ، الترجمة العربية ص ٦ .

الفكر والعقل كل شيء جديرا بأن يسعى اليه بنو الانسان ، اذ تكون بقية الأشياء جديرة بالسعى اليها من أجل النفس ، والعقل هو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس ومن أجله وحده يكون كل شيء وتكون بعض الأفعال العقلية حرة حرية كاملة ، الأفعال التى تتحقق لذاتها[1] . والانسان اذا حرم الادراك الحسى والعقل صار شبيها بالنبات ، واذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان ، أما اذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيها بالاله ، ذلك أن العقل الذى تميز به عن سائر الكائنات الحية ، لا يتحقق بصورة كاملة الا فى ذلك الشكل من أشكال الحياة الذى لا يعترف بالاتفاق والصدفة ولا بما هو عديم القيمة »[2] .

فالعقل الإنسانى إذا ما تمسك بقدراته وتمثلها لما كان هناك ما يسمى بالصدفة أو الاتفاق ، حيث سيعرف العقل لكل شيء علته الحقيقية ، وهذه القدرة على التفكير والبحث عن العلل هى ما تميز به الانسان عن سائر الحيوانات وصار من خلالها شبيها بالاله .

ثالثا : رفض النظرة الفيزيقية للعقل :

ولقد استنتج أرسطو من تحليله لأفعال العقل وسموها ومدى تحررها ، أنه من الضرورى رفض النظر إلى العقل تلك النظرة المادية التى كان الحسيون من السابقين عليه ينظرون اليه من خلالها ، فهو يؤكد أن النفس ليست مفارقة للبدن ككل ومن ذلك (فليس ما يمنع من أن تنفصل بعض الاجزاء على الأقل ، لأنها ليست كمالا لأى جسم وليس من الواضح كذلك أن النفس كمال أول لجسم كالملاح فى السفينة) [3] .

وهو يقصد بتلك الأجزاء التى يمكن أن تنفصل باعتبارها ليست كمالا لأى جسم العقل والقوة النظرية منه على وجه الخصوص ، فهو يضيف إلى ما سبق قوله (ولكن فيما يخص العقل ، والقوة النظرية ليس الأمر واضحا بعد . غير أنه يبدو ها هنا نوعا من النفس مختلفا ، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم ، كما يفترق الأزلى عن الفاسد ،

---

(١) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ب ٢٣ — ٢٤ — ٢٥ ، ص ٣٨ — ٣٩ .

(٢) نفسه ، ب ٢٨ — ٢٩ ، الترجمة العربية ، ص ٤٠ — ٤١ .

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ١ ، ص ٤١٢ و (٣ — ١٠) ، الترجمة العربية ، ص ٤٤ — ٤٥ .

أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق كما يزعم بعض الفلاسفة[١] وأما أنها مع ذلك يمكن أن تفارق عقلا فهذا بين)[٢] .

ويبدو من ذلك أن أرسطو يشكك فى تلك النظرية المادية السابقة عن العقل كما يبدو أنه يؤكد على تميز العقل الانسانى بامكان مفارقته للجسم ، وهو يعنى بهذه المفارقة هنا ، احكامه التفكير بلا ارتباط بالجسم وأحواله وهذه الامكانية من شأنها اضعاف تلك النظرة الفيزيقية للعقل ولفعل التفكير فيه .

والحق مع بارنز Barnes حينما يقول : ان اضعاف تلك النظرة الفيزيقية للعقل عند أرسطو يرتكز على مبدأين ، أولهما التجريبى القائل بأن المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية ، وهذا يعنى أن الفكر يجب أن يكون مشتملا على تلك الخبرة ، كما أنه يتطلب الادراك الحسى أولا ، وهذا الادراك يحتاج إلى الأعضاء الحسية فى الجسد ، وثانيهما ، أن التفكير خاصة من خصائص النفس سواء أكان نوعا من الخيال أو كان بدون خيال . ومن ثم فهو — أى التفكير — ممكن الوجود بدون جسم ، أما الخيال فهو كما أشرنا من قبل فعل يأتى كنتيجة للادراك الحسى الفعلى ، وهو ملازم للجسم ولا ينفصل عنه[٣] .

ويزداد أمر مفارقة التفكير العقلى وتحرره عن أحوال البدن وماديتها وضوحا اذا ما عرفنا الفرق بين الادراك الحسى والادراك العقلى . فبينما يعتمد الادراك الحسى على أعضاء الحس المادية ، لا يحتاج التفكير ، خاصة فى صورته الاستدلالية العليا ، إلى أى علاقة بالبدن .

رابعا : بين الادراك الحسى والادراك العقلى :

يبدأ أرسطو تفصيل حديثه عن العقل والادراك العقلى بالمقارنة بينهما وبين الحس والادراك الحسى ، فيؤكد فى البداية أنهما يتشابهان ،فالتعقل يشبه الاحساس من حيث أن كلاهما يقبل صورة ما يدركه ، وهو بالقوة شبيها بهذه الصورة التى يدركها دون

---

(١) يقصد أرسطو هنا أفلاطون :

انظر : Plato, Timaeus, p. 69, Eng. trans., pp. 94-95.

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٢ — ف ٢ — ص ٤١٣ ظ (٢٠ — ٣٠) ، الترجمة العربية ص ٤٧ ، وقارن هنا بما يقوله أرسطو فى ك ٣ — ف ٤ — ص ٤٢٩ ، (٢٤) ، الترجمة العربية ، ص ١٠٨ ، حيث يقول « ولهذا السبب يجدر بنا ألا نقول أن العقل يمتزج بالجسم » .

(٣) Barnes (Jonathan) :Aristotle's concept of Mind, Meeting of the Aristotelian society at 5/7 Tavistoc Place London January 1972, p. 110.

أن يكون هذه الصورة نفسها ، فالعقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات[١] ، حيث أن الحواس تتقبل صورة محسوسها الجزئي والعقل يتقبل صورة المعقول .

ورغم هذا التشابه ،الا أن بينهما فروقا عديدة يبدو أهمها ، من حيث (أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان ، وهذا يتضح اذا نظرنا إلى اعضاء الحس والحاسة ذلك أن الحاسة لا تقوى على الادراك عقب تأثير محسوس قوى ، مثال أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة ، لأن العقل عندما يعقل معقولا شديدا فانه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات ، وذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن ، على حين أن العقل مفارق له)[٢] .

فالفارق الأساسي اذن بين الحس في ادراكه والعقل ؛ أن الحس يرتبط بالبدن ويسرى عليه نفس القوانين التي تسرى على الجسم من ضعف ووهن ، بينما لا يتأثر العقل بهذه القوانين وهذا ما جعل أرسطو يسرع بافتراض مفارقة العقل للجسم ، لكنه حين عاود التحليل وجد أن صعوبات جمة تكتنف افتراض هذه المفارقة عبر عنها حينما تساءل عن كيفية تمام الادراك العقلي .

خامسا : كيف يتم الادراك العقلي ؟

طرح أرسطو عدة تساؤلات توضح أن أمر تفسير التفكير الانساني وكيفيته ليس سهلا خاصة اذا تذكرنا قصور امكانيات أرسطو من حيث عدم فهمه الدقيق لتركيب العقل الفسيولوجي وارتباط ذلك بأجهزة الجسم المختلفة فقد اعتمد التحليل الأرسطي على معلومات خاطئة حول المخ والقلب مع أن الوظيفة الأساسية للمخ ، كما يؤكد سارتون ، كانت معروفة قبل قرنين من الزمان تقريبا ، عرفها القمايون الكروتوني فقد ذهب أرسطو إلى أن القلب مقر العقل وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه

(١) أنظر : أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ٤ — ص ٤٢٩ و (١٠ — ٢٠) الترجمة العربية ، ص ١٠٨ .
(٢) أرسطو ، نفسه ،ك ٣ - ف ٤ — ص ٤٢٩ ظ (١ — ١٠) ، الترجمة العربية ص ١٠٩ .

من البلغم ، وأن يمنع زيادة مرارته عن القدر اللازم ، فأصبح المخ لديه يخدم العقل من طريق مباشر (بتأثيره فى القلب) ولكنه ليس مقر العقل[١] .

فقد تساءل أرسطو بداية (هل العقل بسيط ولا منفعل ؟ واذا كان كذلك ؟ فكيف يعقل اذا كان التفكير انفعالا ما ؟ .. وأيضا .. هل العقل نفسه معقول ؟ لأنه عندئذ اما أن يكون فى المعقولات الأخرى عقل ، اذا لم يكن معقولا بشىء آخر غير ذاته ، واذا كان المعقول واحدا بالنوع ، واما أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذى يجعله معقولا ، كما هو الحال فى المعقولات الأخرى ، أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول أن العقل هو بالقوة وبوجه ما المعقولات نفسها ، الا أنه بالفعل ليس أى واحد منها قبل أن يعقل ، ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال فى اللوح الذى لم يكتب فيه شىء بالفعل ، فهذا بالضبط هو الحال فى العقل ، وأيضا فان العقل نفسه معقول كسائر المعقولات ، ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير « الهيولانية » العاقل والمعقول واحد ، لأن العلم النظرى وما يعرفه شىء واحد . وعلى العكس الأشياء الهيولانية لا توجد فيها المعقولات الا بالقوة فقط ، ويترتب على ذلك أن الأشياء الهيولانية تعرى عن العقل (لأن العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هيولاها ، أما العقل فهو معقول)[٢] ، وقد وضع أرسطو نظريته فى الادراك العقلى على ضوء اجاباته على تلك التساؤلات التى طرحها والصعوبات التى واجه نفسه بها .

(أ) قوى العقل لا تعنى قسمته :

يبدأ أرسطو حله لتلك الصعوبات ، بالرجوع إلى مبدئه الذى كان مفتاح الحل لأى مشكلات تصادفه فى فلسفته بوجه عام ، مبدأ التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، حيث يقول :

« ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع — وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع — وبين شىء اخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعها ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لانه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة

---

(١) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الترجمة العربية ، الجزء الثالث ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ .

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ٤ — ص ٤٢٩ ظ (٢٢ — ٣٠) ص ٤٣٠ و (١ — ٨) ، الترجمة العربية ص ١١٠ — ١١١ .

أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء ، لانه بوجه ما الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل »[١] .

وقد قصد أرسطو بهذا التمييز أن القدرة على التفكير فى الأفراد تسبق التفكير الفعلى . فعقل الفرد يشبه الصفحة البيضاء التى لم يكتب عليها شيء ، وعلى هذه الصفحة تحفظ الأفكار المعينة أولا بالفكر نفسه ، وهذا يعنى أنه بالفكر وليس بالادراك الحسى فقط تتكون الافكار noeta وأن فكرنا ثانيا ، تصاحبه دائما الخيالات الحسية phantasmata[٢] ولهذا فقد قدم أرسطو لزدواجية العقل ، باعتبار أن احدى قوى العقل بمثابة العلة الفاعلة لكل شيء والأخرى تصبح كل شيء ، واعتبر الأخيرة تنمو وتفنى مع البدن ، بينما الفعالة (الفاعلة) ذات طبيعة خالدة ، فالأولى فانية phsartos والأخيرة خالدة aidios[٣] .

ولكى يفسر أرسطو عملية الادراك العقلى ، رأى أن يميز بين العقل قبل وبعد الادراك ، بين العقل حينما يكون مجرد قوة مستعدة لكى تدرك ، وبينه حينما يعقل فعلا ، وهذا التمييز لا يعنى التمييز بين نوعين للعقل أو قسمة العقل إلى عقلين كما شاع بعد أرسطو ، ولكنه تمييز داخل العقل الواحد نفسه ، وقد وصف أرسطو العقل بالقوة بصفة الهيولانية ليعبر عن قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل ، وهذا لا يعنى أبدا أى اشارة إلى صفة تتعلق بالتركيب الأنطولوجى والجوهرى لهذا العقل[٤] .

أما القوة الفعالة من العقل فلا تعنى أكثر من أن القدرة العاقلة — فيما يقول دى كورت — اذا وضعت فى مواجهة معقول ما تظل سلبية اذا لم يكن هناك تدخل ما لتحريك قدرتها على المعرفة لابد اذن من فعل يحول قوة المعقول إلى فعل ، ان ما يفعل ذلك هو تلك القوة الفاعلة[٥] فليس ذلك التمييز اذن الا تمييزا بين وظائف مختلفة لنفس العقل ، اذ أن ذلك التمييز لو كان بين عقلين لحطم الوحدة المعرفية التى أرادها أرسطو[٦] ولم يكن على استعداد لان يتنازل عنها مطلقا .

---

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ٥ — ص ٤٣٠ و (١٠ — ١٧) ، الترجمة العربية ، ص ١١٢ .

(٢) Zeller (E.) Outlines of the History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, 13 edition, Dover Publication inc., New York, 1980, p. 187.

(٣) Ibid.

(٤) De Corte (M.): La Doctorine d'intelligence Chez Aristote, essai d'exergese J. Vrin, 1934, pp. 49-50

(٥) De Corte (M.): Op. cit., pp. 53-57.

(٦) Ibid.

(ب) كيف يبدأ العقل عمله والعمليات التى يقوم بها ؟

اذا ما عدنا الى حديثنا السابق عن مراتب المعرفة عند أرسطو لوجدنا أن الاتصال بالواقع يتحقق من خلال الحواس لكن هذا الاتصال الاول لا تكتمل به معرفة ، ومن جملة الاحساسات والأفكار المجردة التى تتكون لدى الانسان تصبح الصور العقلية الجوهرية التى هى بمثابة موضوعات الفكر الخالص ، منفصلة عن المادة ومن ثم تبدو كنشاط عقلى خالص[١] ، وعلى ذلك يمكن تلخيص العمليات العقلية التى يقوم بها العقل مما يصل اليه من الاحساسات على النحو التالى : التخيل أو الخيال وموضوعه ذلك المحسوس المادى . وأولى عملياته فصل الكيفيات (الصفات) العامة فتصبح صورا متخيلة .

يبدأ التفكير غالبا من هذه الصور المتخيلة ، فهذه هى الخطوة الأولى فى الحصول على الأفكار المعقولة noeta من الأشياء المحسوسة وتتدرج العمليات إلى أن يصل العقل إلى العملية الأخيرة التى يقوم بها وهى الادراك الحدسى المباشر للماهية أو للصورة المعقولة[٢] .

ويترتب على تلك العملية الأخيرة عملية أخرى ، هى الربط بين التصورات العقلية حيث تتكون لدينا العبارات والقضايا وأحكامها ، وهذا ما عبر عنه أرسطو فى كتاب « العبارة » فى اطار حديثه عن الأحكام والقضايا ، ومن هنا يبدو كتاب العبارة وكأنه يمثل وجهة نظر فى المعرفة أيضا[٣] ، حيث أن من مهام العقل ، إلى جانب تعقله للأشياء اللا منقسمة فى الأمور التى لا يقع فيها غلط[٤] ، أى التى تدرك حدسا ، أن يدرك تلك الأشياء التى يجوز عليها الخطأ والصواب ؛ فكل قضية تثبت محمولا لموضوع كالحكم نفسه . ولذلك فهى اما صادقة وأما كاذبة[٥] واذا كان موضوع العقل هو الماهية بمعنى إدراك حقيقة الشيء فهو صادق دائما كما يقول أرسطو ، وإن كان موضوعه اثبات محمول لموضوع معين فهو قد يخطئ كما قد يصيب .

---

(١) Dumitriu (A.): History of Logic, Vol. I, Copright, Eng. edition, Abacus press, 1977, p. 149.

(٢) Ibid.

(٣) Ross (S.W.D.) : Aristotle, Methuen and Co. Ltd., London, reprinted 1941, pp. 25- 26.

(٤) أرسطو : النفس ك ٣ – ف ٦ – ص ٤٣٠ و (٢٥) الترجمة العربية ص ١١٤ .

(٥) أرسطو بالنفس ك ٣ – ف ٦ – ص ٤٣٠ ظ (٢٥ – ٣٠) الترجمة العربية ص ١١٦

والحق أن وجهة نظر أرسطو تلك حول العقل وكيف يبدأ عملياته العقلية تبدو قريبة الشبه من وجهة نظر المحدثين خاصة أولئك الذين يؤمنون بأن العقل يبدأ عمله بعد أن يتلقى تلك المعطيات الحسية التي تشكل جانبا من أفكار العقل ويبدو هذا الشبه واضحًا إذا ماقارنا — مثلا — بين آراء أرسطو السابقة ، وبين قول جون لوك J.Locke « دعنا نفترض أن العقل صفحة بيضاء ، كما تقول ، خالية من أى شيء ، من أى أفكار »[١] ويتساءل لوك بعد ذلك « إذ كيف تأتى إلى الأفكار ؟ » ويجيب على سؤاله إجاباته الشهيرة : من التجربة from experience من هذه وجدت كل معرفتنا ، ومن هنا بالتحديد تنشئ المعرفة ذاتها ، فمن خلال ملاحظتنا للأشياء الخارجية ، أو من العمليات الذهنية الداخلية التي تتصورها عقولنا وتنعكس على أنفسنا نستمد مفهوماتنا مع كل مضامين تفكيرنا . هذان الجانبان هما مصدر المعرفة لدينا ، ومنها تنشأ كل الأفكار التي نحوزها أو التي نستطيع أن نحوزها »[٢]

وإذا كانت التجربة الحسية عند لوك هي المصدر الأول للمعرفة كما كانت عند أرسطو ، فإن لوك يبتعد عن أرسطو كثيرا حينما فسر عمل العقل في المعرفة قائلا : « عندما يحول العقل نظره إلى داخله تماما ، ويتأمل فعله الذاتي يكون التفكير في أولى مرحله ؛ حيث يلاحظ العقل في هذا كثرة عظيمة من المعاني المحددة ، ومن ذلك يبدأ في تمييز الأفكار . وهكذا فالتصور العقلي يبدو مسايرا ولاحقا للانطباعات الحسية على البدن التي انبعثت من الموضوعات الخارجية لتزود العقل بالأفكار المتمايزة التي نسميها نحن احساسات ، والتي هي المدخل الفعلي لأى فكره »[٣] .

وكان لوك أكثر اقترابا من أرسطو حينما قال موضحا درجات المعرفة العقلية : « ويمكننا في العقل أن ندخل في اعتبارنا الدرجات الأربع التالية : الأولى ؛ وهي أعلاها اكتشاف الحقائق والوصول إليها . والثانية ؛ تنظيمها وترتيبها ترتيبا ووضعها في سياق واضح صالح ليتيسر إدراك إرتباطها وقوتها ؛ الثالثة ؛ إدراك إرتباطها . والرابعة ؛ الوصول إلى نتيجة صحيحة . هذه الدرجات الأربع يمكن أن نلاحظها في أى برهان رياضي . فنحن ندرك ارتباط كل جزء بالجزء الآخر حين نقيم البرهان ، هذا جانب . والثاني أن

(١) Locke (J.): An essay concerning human understanding, B. II, Ch. I., p. 26.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid, Ch. XIX, p. 105.

ندرك اعتماد النتيجة على جميع الأجزاء والجانب الثالث أن نجعل البرهان واضحا فى ذاته . وجانب آخر مختلف عن هذه الجوانب الثلاثة كلها ، أن نجد لأول مرة هذه الأفكار والبراهين الوسيطة التى تشكل منها البرهان »[1] .

ونظرة بسيطة على نظرية البرهان عند أرسطو التى أوردها فى « التحليلات الثانية » توضح إلى أى حد استطاع أن يطبق وجهة نظره فى المعرفة العقلية على نظريته فى البرهان . مثلما فعل لوك ذلك فى عبارته السابقة .

وإن أردنا المزيد من المقارنة بين أرسطو وبين الفلاسفة الذين اهتموا بالبحث فى المعرفة من المحدثين لندرك إلى أى حد وفق ارسطو فى وضع المشكلة والتعبير عنها التعبير الذى يضعه على رأس من بحثوا فيها فلنقارن رأيه فى درجات المعرفة وأنواعها وبين رأى سبينوزا Spinoza فقد وصف الأخير أنواع المعرفة الثلاثة لديه فى « الأخلاق » بنفس ما كانت عليه عند أرسطو : فمن معرفة الجزئيات والأشياء المفردة التى تقدمها لنا الحواس فى صورة مبتورة ومضطربة وبدون نظام إلى العقل ، إلى النوع الأول من المعرفة الذى يتمثل فى تكوين « الرأى » أو « التخيل » إلى النوع الثانى الذى يبدأ من تلك الأفكار العامة المناسبة عن خصائص الأشياء وصفاتها وهذه ما يسميها أسبينوزا العقل reason وإلى جانب هذين النوعين يوجد النوع الثالث الذى يسميه بالمعرفة الحدسية intuitve knowledge[2] ويورد اسبينوزا أنواع المعرفة تلك فى مؤلفاته الأخرى مع اختلاف يسير[3] ، وقد ربط اسبينوزا بين درجات المعرفة العقلية وبين الأخلاق فى أبحاثه الأخلاقية ، مثلما فعل أرسطو من قبله ، وإن كان أرسطو قد تفوق عليه فى وضوح فكرته حينما ميز بين العقل حينما يفكر تفكيرا نظريا مستهدفا المعرفة لذات المعرفة . وبين العقل حينما يتجه إلى الأغراض العملية .

سادسا : قوة العقل النظرى والعقل العملى :

فقد ميز أرسطو بين قوتين من قوى العقل ، هما العقل النظرى والعقل العملى ولهذا التمييز أهميته من جانبين ؛ الجانب الأخلاقى والجانب المعرفى ؛ أما الجانب الأخلاقى فقد افاد أرسطو من هذا التمييز فى تمييزه بين الفضائل الأخلاقية والفضيلة العقلية ، أما

---

(١) جون لوك ، نفس المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٨٧ . وهذه الفقرة من ترجمة : محمد فتحى الشنيطى فى عرضه لكتاب لوك بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، ص ٤٤٩ .

(٢) Parkinson, spinoza's theory of knowledge p. 138

(٣) Ibid.

الجانب المعرفي ؛ فقد تحدث عنه في كتابه « النفس » حيث أوضح ذلك التمييز بين قوتي العقل : العملي والنظرى على أساس أن قوة من العقل تتجه إلى ما يجب طلبه أو تجنبه من المحسوسات ، فتساعد على التنبؤ بالحوادث المستقبلية بالنسبة لما هو مؤلم وما هو لذيذ ، وعندئذ نهرب من المؤلم أو نطلب اللذيذ ، وهكذا يكون الأمر بالنسبة للعمل على العموم وهذا ما يختص به العقل العملي ، ولذلك ما دام يتعلق باللذيذ والمؤلم ، بالحسن والقبيح فهو شخصي يختلف من شخص إلى آخر ، أما العقل النظرى فهو ما يتعلق بالادراك لذات الادراك ، يتعلق بادراك المجردات ، حيث أن الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا[1] .

ويعبر أرسطو عن هذا التمييز أيضًا في كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » حين يقول : أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل ومن جزئي النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العملي والآخر الجزء المفكر والحاسب »[2] ، وإن كان أرسطو يتحدث عن قسمين للنفس فلا يجب أن نسارع ونقول أنه يتحدث عن أقسام فهذه كما رأينا ، تقسيمات لا يقصد بها إلا التمييز بين وظائف مختلفة للنفس أو وظائف مختلفة للعقل ، إذ يعود أرسطو في موضع آخر من نفس الكتاب ليميز بين وظائف العقل النظرى والعقل العملي فيقول « أنه بالنسبة للعقل التأملي المحض النظرى الذى ليس عمليا ولا محدثا فالخير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل ، لكن متى كان في صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التي تتطابق هي نفسها مع القاعدة ، حينئذ فمبدأ الأحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذى عنه تصدر الحركة الأولية ، فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية ، بل ولا مبدأ الاختيار ، بل إنما هو الغريزة بداية ، ثم التفكر الذى تفعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه ، فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل ولا بدون استعداد اخلاقي ما »[3] . فالعقل مأخوذا في ذاته لا يحرك

---

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ٧ — ص ٤٣١ ظ (١ — ٢٠) ، الترجمة العربية ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٢) أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ك ٦ — ب ١ ف ٦ — فقرة ٥ ، ٦ ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد ، الجزء الثاني ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤م ص ١١٥ .

(٣) نفسه ، ك ٦ — ب ١ — ف ١٢ — فقرة ١٠ — الترجمة العربية ص ١١٧ .

شيئًا ، ولكن الذى يحرك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى لغرض خاص ويتطلب عمليا ، فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ وعلى هذا فاختيار النفس هو عمل عقلى غريزى أو غريزة عاقلة ، والإنسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع (١) .

ويتضح من ذلك أن العقل النظرى ليس له أهمية فى مجال الأخلاق العملية إلا وضع القواعد النظرية التى تحكم السلوك الأخلاقى للشخص الفاضل . أما العقل العلمى فدوره يرتبط بتحقيق غرائز النفس وهذا التحقيق لتلك الغرائز يرتبط بالاختيار الأخلاقى ، والاختيار الأخلاقى يقوم به العقل العملى على أساس من تلك القواعد النظرية المميزة بين الحق والباطل التى يضعها العقل النظرى .

سابعا : شراح أرسطو يسيئون فهم نظريته فى العقل :

ورغم أن تمييزات أرسطو بين قوى مختلفة للعقل كما رأينا كانت ذات أغراض معرفية فى المقام الأول ، فقد ركز شراحه من تلاميذه المباشرين حول أغراضه الميتافيزيقية من هذه التمييزات ، وأثاروا من خلال هذا التركيز مشكلات شغلتهم كما شغلت شراح أرسطو المتأخرين من فلاسفة العصر الحديث ، إذ شغلتهم مشكلة لعلهم صانعوها عن العقل الفعال وصلته بالعقل المنفعل ، إذ لم يكن فى ذهن أرسطو كل ما كان فى أذهانهم وما أثاروا من مشكلات حينما قال « ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى ، وعندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا ، وبدون العقل الفعال لا نعقل »(٢) .

جاءت هذه العبارة فى كتاب « النفس » ولم يكن فى ذهن أرسطو كما قلنا ، كل ما أثارته من جدال ظل دائرا من الاسكندر الأفروديسى حتى الآن ، ونحن وإن كان لا نرى لهذه المناقشات الا قيمتها التاريخية دون أن يكون لها فائدة واضحة فيما يتعلق بالتفسير الحقيقى للنص ، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهلها دون أن نوضح مدى ابتعاد من خاضوا فيها عن النص الأرسطى ومدى انشغالهم بمشكلات أثاروها فيما بينهم دون سند قوى من النص ، فقد أخذوا النص الأرسطى كمسوغ لاضافات عديدة أضافوها عليه ،

---

(١) نفسه ، ك ٦ ب ١ — ف ١٢ — فقرة ١٢ — الترجمة العربية ، ص ١١٨ .

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٣ — ف ٥ — ص ٤٣٠ و (٢١ — ٢٥) . الترجمة العربية ص ١١٢ — ١١٣ .

وحملوه معان ميتافيزيقية كالخلود ، وهل هو للعقل من النفس أم للعقل ككل أم للنفس ككل ؟ وهذه تساؤلات لم تكن تمثل محور اهتمام أرسطو ، فبؤرة اهتمامه كما قلنا وكما سيتأكد لنا بعد ذلك كانت المشكلات المعرفية دون سواها .

والحق أن المفسرين الأوائل من تلاميذ أرسطو المباشرين قد اختلفوا منذ البداية حول تفسير العبارة السابقة ، التى اختلف حولها فلاسفة العصر الوسيط ، ولكن هؤلاء الأوائل لم يخطر ببالهم أن يعطوا هذه العبارة البسيطة البريئة أكثر مما تحتمل فى نظر أرسطو وفى ذاتها ، فلم يستنتجوا منها أبدا أن أرسطو قال بنفس مفارقة خالدة واحدة[١] ، ولكن سرعان ما تتطور الأمر لدى الإسكندر الأفروديسى .

(أ) موقف الإسكندر الأفروديسى :

فقد قدم الإسكندر تحليلا لنظرية العقل الأرسطية ، كان السبب فى كل ما دار من جدل حولها طوال العصر الوسيط ، حيث أولى هذه المسألة أهمية خاصة . فألف رسالة عن العقل بعنوان « فى العقل peri nous » وأخرى بعنوان « فى النفس peri psuche » . وقد ميز فى الرسالة الأولى بين أنواع ثلاثة من العقول : العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال[٢] .

وبهذا التقسيم ابتعد الاسكندر منذ البداية عن النص الأرسطى ، فأرسطو لم يعرف هذه الأسماء التى تضاف إلى العقول ، خاصة عبارة العقل الفعال ، إذ يتحدث ارسطو عن العقل المنفعل ، ولكنه لم يستخدم فعلا عبارة العقل الفعال كما أكد روس[٣] وكان الإسكندر الأفروديسى أول من استخدمها — كما يؤكد كوبلستون — فى شرحه عام ٢٢٠م[٤] .

فلقد دعى أرسطو هذه القوة من العقل ، بالعقل النظرى The theoritical intellect

---

(١) عبد الرحمن بدوى مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو ترجمة أسحق بن حنين ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٤م ، ص ١ — ٢ .

(٢) نفسه ، ص ٢

وانظر كذلك مقدمة أحمد فؤاد الاهوانى لتحقيقه لكتاب ابن رشد تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٣١ .

(٣) Ross (S.W.D.), Aristotle, P. 148

(٤) Copleston (F.S.G), A History of Philosophy, Vol. I, Greece and Rome, Part II, Image Books, A Division of doubleday and Company, inc. Garden - City, New York, 1922, p. 71

بمعنى العقل التأملي contemplative intellect أو العقل غير المنفعل non-passive intellect[1]

وابتعد الاسكندر الأفروديسي عن هذه المسميات الأرسطية ومضى في تفسيره بناء على تقسيمه هو للعقل ، فنظر إلى العقل الهيولاني على أنه قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم ، فهو وظيفة من وظائف النفس وإذا كانت النفس صورة للجسم فهي فاسدة وابتكر ماسماه العقل بالملكة ، إذ أن أرسطو لم يعرف هذا الاصطلاح المحدود الدقيق فوصفه بصفتين : أنه يعقل وأنه قنية ، أما أنه يعقل فذلك لأن العقل الهيولاني قوة فيجب أن يصبح شيئًا آخر وأن يستفيد كما لا يتيح له في هذه الحالات أن يفعل ويعقل ، فالعقل بالملكة حالة خاصة من العقل الهيولاني قبل أن ينفعل بالعقل الفعال ، أما العقل الفعال لديه فلا يقف عمله عند حد القاء الضوء على المعقولات فينقلها من القوة إلى الفعل بل هو الذي يجرد المعقولات من هيولاها ويجعلها معقولة ، ولكي يقوى على التجريد يجب أن يكون هو نفسه معقولا ، وكيف يكون فاعلا إذا لم يكن معقولا ؟

أما عن الصلة بين هذا العقل وبين أنفسنا فليس لدى الإسكندر ما يقوله في ذلك إلا أنه ليس جزء من أنفسنا ولا قوة من قواها ، ولكنه فاعل خارج ، يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقلها[2] .

وقد ذهب تيرى Thery إلى أن الإسكندر رغم عدم تصريحه بأن العقل الفعال واحد وأنه هو والاله شيء واحد ، إلا أنه ما دام قد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا أي خارج العقول الهيولانية المتعددة ، فالتفسير المقبول — لما قاله — أن العقل الفعال واحد وهو الله[3] .

وقد أكد دوهيم Duhem هذا ، فقرر ، أن العقل الفعال عند الإسكندر الهي وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلي وصورة مفارقة للمادة[4] .

ولقد اعترض روس Ross على تفسير الإسكندر الأفروديسي عموما من جانبين هامين ؛ فقد اعترض على الأساس الذي بنى عليه الإسكندر تفسيره حين استخدم عبارة Patheticos nous وربط بينها وبين عبارة Poeticos nous وظن أن أرسطو يعتقد بأن أحدهما فعال على

---

(١) Dumitriu (A.), Op. Cit., p. 150.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني : مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس لأرسطو ، ص٣٢ — ٣٦ .

(٣) Thery (R.P.G.), Alexandre D'Aphrodise, Beigique, 1926 p. 31.

(٤) Duhem (P.), Le Sesteme du monde, Histoire des. doc trines cosmologique de Platon a copernic. Tome IV, Paris, 1916, p. 377.

الآخر ، وإن كان هذا التفسير ممكن صحته في ذاته ، إلا أنه لم يُستنتج مما قاله أرسطو ؛ فالأخير لم يقول أن أحد العقول يفعل في الآخر ، ولكن أن أحدهم يعقل كل الأشياء والآخر يصبح كل الأشياء[1] ، أما الجانب الثانى الذى اعترض عليه روس فهو يتعلق بوجهة نظر الاسكندر التى ذكر فيها أن فعل أحد العقول على الآخر ينتج شيئا ثالثا ، وهذا يصبح في الواقع عقلا ثالثا ، وهذا كما أوضحنا لا أصل له فيما يقوله أرسطو ؛ فهاتان النقطتان إذن يعد بهما الاسكندر عن الصواب فى تفسيره لنص أرسطو[2] .

(ب) ثامسطيوس ينتقد تفسير الاسكندر :

جاء ثامسطيوس (٣١٧ – ٣٨٨م) ليعيب على الاسكندر ابتعاده عن نص أرسطو وتعاليمه ، فقد اعترض على نظريته التى تجعل العقل الهيولانى يتولد إذا تجمعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنسانى وتجعله يفسد بفساده ، وذهب ثامسطيوس إلى أن أرسطو يجعل للعقل بالقوة وجودا أزليا ومفارقا للمادة مع أنه متوقف على العقل الفعال ، ومن البين أنه يفترض العقلين جميعا مفارقين للمادة ، إلا أنه يسلم بأن العقل الفعال أكثر مفارقة للمادة وأشد ابتعادا عن الامتزاج وأعظم نقاء ، أما فى الإنسان فالعقل الهيولانى أقدم تولدا بالزمان ، ولكن العقل الفعال هو بالطبع والرتبة وليست أولوية العقل الهيولانى بالزمان على الاطلاق بل هى أولوية من جهة الأفراد فقط لأنه يظهر عندى أو عندك أولا[3] .

ويقول ثامسطيوس « كل شيء مركب من قوة وفعل يختلف فيه الجوهر عن الماهية ويجب أن تكون نفسى متميزة عن ماهيتى ، فالأنا هو العقل المركب من اتحاد العقل بالقوة بالعقل بالفعل وماهيتى مكونة من العقل بالفعل ، أما عن ماهيتى التى هى فى نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس ، ماهية النوع الإنسانى فإنها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية من العقل بالفعل ، ولذلك لا نقول مع الاسكندر أن العقل الفعال الهى بل هو ما يميز النوع الإنسانى ، العقل الفعال هو نحن جميعا »[4] .

والحل الذى يذهب إليه ثامسطيوس فى تعدد العقول الفردية هو فى تشبيه العقل الفعال بالصورة والعقل الهيولانى بالهيولى ، فالصورة هى واحدة غير منقسمة عندما تتحد

---

(١) Ross (S.W.D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 42-43.

(٢) Ibid.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(٤) أحمد فؤاد الأهوانى ، نفس المرجع ، ص ٤١ .

بالمادة وهى واحدة قابلة للقسمة بالقوة يخرج عنها جوهر ينقسم بالفعل إلى أفراد والأمر كذلك فى اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى[١] .

وقد أفلح ثامسطيوس فى حله لتلك المشكلة الأخيرة ، كما أفلح فى شرحه عموما لأنه كان ملتزما إلى حد كبير بالنص الأرسطى على عكس الاسكندر ، وإن كان قد استنتج بعض النتائج فهى نتائج قد يحتملها النص وتأويله رغم أنه قد ساهم هو الآخر فى تأويل النص تأويلات ذات طابع دينى ، ميتافيزيقى . وقد شكلت هذه التأويلات الميتافيزيقية الطابع العام الذى جرت به أقلام المفسرين حتى العصر الحديث ، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن كل مبادئ نظرية العقل عند أرسطو تحتم القول بالخلود الشخصى للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب ، بل بالنسبة للعقل بالقوة أيضا ، وكانت حجتهم أن العقل بالقوة (العقل الهيولانى) هو الآخر لا يتكون من المادة ، كما أنه ليس له عضو[٢] . لكن الحق أن كون الشىء غير مكون من المادة عند أرسطو ، ليس معناه أنه خالد وأزلى ، فالأفلاك والكواكب مركبة من مادة هى الأثير لكنها أزلية وخالدة عنده . هذا فضلا عن أن أرسطو نفسه قد نص صراحة على أن العقل الهيولانى عقل فاسد ، فكيف يؤكدون خلوده عكس ما يقول النص[٣] .

وإذا أردنا فض هذا الاشكال فى تفسير النص — بناء على تحليل ثامسطيوس الذى يحاذى النص — فيمكننا تركيبه على النحو التالى متسقين مع تفكير أرسطو ، فالعقل فى ماهيته جوهر مركب من العقل الهيولانى الذى لعب دور المادة (وليس مادة فعلا) ومن العقل بالفعل الذى يلعب دور الصورة ، أما العقل الهيولانى فيفنى بفناء البدن أى يفنى بفناء الفرد ، أما العقل بالفعل فلأنه صورة ، والصورة مبدأ للوحدة عند أرسطو فهو واحد فى كل الأفراد لا يفنى بفناء الفرد ، فهو لذلك كلى وخالد وأزلى وإن كان يتعدد فتعدده هذا يأتى من اتحاده بالنفس الفردية ، أما حينما يفنى الجسد ، فإن هذا الجوهر أو ذلك الاتحاد بين البدن والعقل بالفعل يفنى بدوره ، وعندئذ تتم تلك المفارقة التى تحدث عنها أرسطو لهذا العقل ليصبح فى حالته الخاصة مجردا من المادة أى من البدن — فيصبح — كما قال أرسطو — خالدا وأزليا[٤] .

---

(١) نفسه ، ص ٤٢ .

(٢) De Corte, la Doctrine de L'intelligence Chez Aristote, pp. 96-98.

نقلا عن زينب الخضيرى ، أثر ابن رشد فى فلسفة العصر الوسيط ص ٣٢٣ .

(٣) زينب الخضيرى ، نفس المرجع السابق ص ٣٢٣ .

(٤) زينب الخضيرى ، نفس المرجع السابق ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

(جـ) ابن سينا ينتقد تفسير الاسكندر وثامسطيوس :

كان ابن سينا من المهتمين بمشكلة العقل فكتب عدة رسائل في النفس خصص العديد منها لدراسة النفس الناطقة[1] ويهمنا هنا أنه قد عارض شرح كل من الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس فقد « غلط الاسكندر – في رأيه – ومن كان معه حينما فهموا أنه (أي العقل الفعال) إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن ، وليس المراد – في رأى ابن سينا – هذا بل يعني أرسطو أنه إذا فارق بقي كما هو على قدر ما أقتناه من السعادة بحسب المعقولات لم يزد ولم ينقص بل بقي أبديا كما هو ولم يمت »[2] .

وكما انتقد ابن سينا تفسير الاسكندر في رأية حول مفارقة العقل الفعال وكيفية تلك المفارقة ، انتقد ثامسطيوس في تفسيره لنفس المصطلح من نص أرسطو ؛ حيث قال ابن سينا أن ثامسطيوس فهم أنه أراد : أنه (أي العقل) « غير مفارق بالمكان وليس هذا بصحيح لأن كلام الرجل في أنه مفارق أو غير مفارق في هذا الموضع ليس في المكان ولا هو الآن مشتغل به بل قصارى كلامه وبحثه مصروف إلى القوام »[3] .

وقد امتدت نظرة ابن سينا النقدية إلى نقد أرسطو نفسه حينما حاول كشف تناقض بين أراء أرسطو في كتابيه « النفس » و « الميتافيزيقا » ؛ فعلى حين قال أرسطو في « النفس » أن العقل لا يتعب بل يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره ، قال في « الميتافيزيقا » يتعب العقل في متابعة التفكير[4] .

وقد حاول ابن سينا أن يصلح بعض أخطاء الشراح السابقين – خاصة الاسكندر الأفروديسي – فحاول أن يمزج بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة مزجا تاما ، ولا يسمى الهيولاني قوة واستعداد إلا على سبيل التشبيه ، فالعقل عنده قوة موجودة في سائر الناس

---

(١) انظر : ابن سينا ، رسالة في أحوال النفس ، رسالة في القوى النفسانية ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، رسالة في الكلام على النفس الناطقة ، المنشورة بكتاب أحوال النفس لابن سينا ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ١٩٥٢ م .

وانظر لابن سينا : الحجج العشرة في جوهرية النفس الناطقة ، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس ، حيدر آباد ١٣٥٤ هـ .

(٢) ابن سينا ، تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو طاليس نشره عبد الرحمن بدوي في : أرسطو عند العرب ، الجزء الأول ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧ م ، ص ١٠٦ .

(٣) نفسه ص ٩٨ .

(٤) ابن سينا ، شرح مقالة اللام لأرسطو نشره عبد الرحمن بدوي في : أرسطو عند العرب ، الجزء الأول ، ص ٣٠ – ٣١ .

حتى الأطفال والمجانين ، ورتبة العقل اليهولانى الاستعداد لقبول الصور العقلية ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين مثل أن الجزء دون الكل ، فهذه المبادئ فطرية فى النفس لا تكتسب بالبراهين وهذا المبحث يضرب فى نظرية المعرفة إلى الصميم – على حد تعبير الأهوانى – ويذكرنا بمباحث ديكارت القائل بأن العقل السليم موجود فى جميع الناس على حد سواء ، وأن البديهيات فطرية فيه ، والحق أن هذا كلام جديد لم يسبق لشراح أرسطو الكلام عنه[1] .

ويبدو من ذلك أن ابن سينا قد حاول باصلاحه أخطاء الشراح السابقين أن يقترب من مقصود أرسطو فى نصه ، ولو أنه اكمل تفسيره على ذلك النحو وسار غيره من الشراح فى نفس الطريق ناظرين إلى النص من هذه الزاوية المعرفية لكانوا قد اقتربوا من تفسير النص التفسير الصحيح ولكانوا أكثر اخلاصا فى تفسيره .

(د) الشارح الأكبر – ابن رشد – يناقش التفسيرات القديمة :

تأرجح ابن رشد بين تلك التفسيرات السابقة وهذا التأرجح يؤكد أنه لم يكن راضيا تماما عن أى منها لكن عدم الرضى لا يعنى أنه أعطى النص أبعادا جديدة ، فقد وضع العقل الهيولانى فى وضع مزدوج ، فهو من حيث أنه شبيه بالعقل الفعال هو غير فاسد كما قال ثامسطيوس ، ومن حيث أنه يتصل بالأشخاص لقبول الصور النوعية فإنه فاسد وفى هذا يتفق مع الاسكندر الأفروديسى .

ويلوح أن ابن رشد قد ظل على هذا الموقف الغامض الذى لا يمكن أن تستشف منه بطريقة صريحة قطعية هل هو يقول بخلود النفس الإنسانية على نحو ما يذهب إليه ثامسطيوس ، أو ينكر هذا الخلود ولا يعترف بخلود إلا للعقل الفعال ، وهو خارج عنا وليس شخصيا على نحو ما يذهب إليه الاسكندر الأفروديسى[2] .

ويبدو من حديثنا السابق أننا لم نحصر كل من كتبوا عن تفسير عبارات أرسطو التى تخص العقل فهم – فى واقع الأمر – يفوقون الحصر فضلا عن أن مالم نذكرهم من الشراح قد خرجوا على النص أكثر ممن ذكرناهم خاصة من الشراح العرب ، فمن هؤلاء الشراح

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد « تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٤٨ .

(٢) عبد الرحمن بدوى ، مقدمته لتحقيق كتاب النفس لأرسطو الذى ترجمة اسحق بن حنين ، القاهرة مكتبة المصرية ، ١٩٥٤ م . ص ١٢ .

العرب كالكندى والفارابى من استنبط من نصوص أرسطو عقلا رابعا ، يدعوه الكندى بالعقل البائن أو الظاهر ويدعوه الفارابى وابن سينا بالعقل المستفاد ، إذ يقول الكندى فى رسالته المشهورة عن هذا العقل الرابع « هو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته — فكان موجودا منها » فهو يختلف عن العقل الثالث الذى يدعوه الكندى « قنية النفس »[١] فى أنه قد خرج إلى حال الفعل أو ظهر باستعمال النفس له ، أى باستحضار المعارف التى حصلت له ومطالعتها بالفعل ، أما الفارابى فيصف العقل الرابع وهو المستفاد عنده بقوله « أنه يصادف المعقولات منتزعة من المادة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هى عقل بالفعل ، أى أنه يتصل بهذه المعقولات أو يطالعها مباشرة دون المرور بعالم الحس ، فيكون هذا العقل آخر مراحل الادراك البشرى وأسماها »[٢] .

وأعتقد أنه قد تبين لنا من هذه الاطلالة السريعة على بعض أقوال الشراح حول بعض ما قاله أرسطو عن العقل ، أنه لم يهرق جدل حول مسألة من المسائل الفلسفية مثل ما أهرق حول مسألة العقل — خاصة ما سمى بالعقل الفعال عند أرسطو — منذ عهد الاسكندر الأفروديسى الذى حرر أول رسالة فى العقل .

كما تبين لنا أيضا أن مشكلة العقل الفعال ، ومراتب العقول الأخرى كانت بمثابة المحور الذى دارت حوله الفلسفة العربية بجملتها ، لا سيما فى تأويلها لمشكلة الخلق وصلة الله بالكون ، ولصيرورة الأشياء فى عالم الكون والفساد ، ولعملية الادراك الذى يبلغ ذروته فى الاتصال بهذا العقل الفعال[٣] .

وهذا مما يجعلنا نعود لنتساءل من جديد عن حقيقة هذا العقل الذى سمى بالفعال عند أرسطو ، لكننا هذه المرة لن ننظر إلى هذه المشكلة إلا من زاويتها المعرفية التى كانت — فى واقع الأمر — هى محور اهتمام أرسطو . فقد كان حديثه أساسا عن مشكلة الادراك بين الحيوانات ذات الاحساس والإنسان الذى يميزه امتلاك العقل ومن ثم شغل أرسطو درجات المعرفة العقلية وبأى درجة منها يحقق الإنسان ماهيته تماما ، إذ أن هناك

---

(١) انظر : الكندى (أبى يوسف يعقوب بن اسحاق) رسالة فى « العقل » نشرها عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه « رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى » بيروت ، دار الأندلس ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ص ١ — ٥ .

(٢) ماجد فخرى ، أرسطو طاليس ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية . ١٩٥٨ م ، ص ٦٩ .

(٣) نفسه ص ٧٠ .

درجة من درجات الادراك العقلى مرتبطة بما تقدمه له الحواس من معطيات حسية ويشير أرسطو إلى هذه الدرجة المعرفية قائلا :

« أننا فى غيبة جميع الاحساسات لا نستطيع أن نتعلم أى شيء ، وعند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيلة لأن الأخيلة شبيهة بالاحساسات إلا أنها لا هيولى لها »[1] .

أما الدرجة الثانية من درجات الادراك العقلى فهى ما يمكن أن نسميه بالادراك الحدسى وأراد أرسطو أن يشير إلى هذه الدرجة ، فكيف يتسنى له ذلك ؟ ؟

لم يكن أمامه إلا استخدام ذلك التمييز بين قوة من العقل تنفعل وقوة أخرى فاعلة كما ميز بين عقل نظرى وعقل عملى ، ولا ننكر أن حديثه عن هذه الدرجة المعرفية كان غامضا به الكثير من الخلط ، إلا أن هذا الغموض وذلك الخلط توضحه نصوص أرسطو الأخرى حيث توضح تلك النصوص هذه المرتبة السامية من الادراك التى فضلها على المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية المرتبطة بالمعرفة الحسية سواء فى « الميتافيزيقا » أو فى « الأخلاق » أو من قبلهما فى « التحليلات » .

وهذا يدعونا للتساؤل عن مدى تمييز أرسطو لهذا النوع من المعرفة التى تسمى « الحدس » وعن موضوعها وأهميتها ومدى ارتباطها بمشكلة العقل « الفعال » .

---

(١) أرسطو ، النفس ك ٣ — ف ٨ ، ص ٤٣٢ و (٦ — ٨) الترجمة العربية ص ١٢٠ .

الفصل الرابع

المعرفة الحدسية

أولا : معنى « الحدس » قديما وحديثا .

(أ) معنى « الحدس » بين أفلاطون وأرسطو .

(ب) معنى « الحدس » بين أرسطو وفلاسفة العصر الحديث .

ثانيا : العقل « الفعال » والمعرفة الحدسية .

ثالثا : الحدس في « المنطق » .

رابعا : الحدس في « الأخلاق » و « الميتافيزيقا » .

خامسا : اتساق مؤلفات أرسطو في اعلاء شأن « الحدس » وموضوعه .

سادسا : ابداع أرسطو في طرح مشكلة المعرفة وارتباط هذا بنظريته عن العلم .

أولا : معنى « الحدس » قديما وحديثا :

يعنى « الحدس » « لغويا ، الظن والتخمين في معاني الكلام والأمور ، والنظر الخفى ، والضرب والذهاب فى الأرض على غير هداية ، والرمى والسرعة فى السير والمعنى على غير استقامة ، أو على غير طريقة مستمرة »[1] .

(أ) معنى « الحدس » بين أفلاطون وأرسطو :

أما الحدس كاصطلاح فلسفى فله معان أكثر دقة ، وصور متعددة ، فقد عرفه أفلاطون حينما تحدث عن درجات المعرفة فى « الجمهورية » إذ لا تدرك المثل لديه إلا حدسا . والحدس أعلى لديه من الاستدلال ، فالمعرفة اليقينية episteme عنده هى التى تتم بالتعقل المباشر nous intuition-noesis وهذا الحدس المباشر إنما يقع على المبادئ الأولى أو الماهيات أو عالم المثل الذى يتضمن تلك المبادئ[2] .

ورغم أن أرسطو قد تابع أفلاطون فيما أسماه بحدس الماهية حدسا مباشرا ، لكنه بلا شك يختلف عنه ؛ ففى التصور الأرسطى الخاص بالماهية أو (الجوهر) ousia تبدو اتجاهات متباينة ، حيث أن هذا الاصطلاح كما استخدمه أرسطو ليس سهل الفهم ، فقد كان أفلاطون قد أعطاه معنى أساسيا يطابق أصل الشيء genesis، وأقام على هذا التعارض بين البرهان logos والاحساس aithesis لديه .

وقد أبقى أرسطو على هذا الاستخدام فى كل مؤلفاته للاصطلاحات ، ولكنه — فى نفس الوقت — أعطى منظورا موضوعيا للجوهر نجم عنه موضوعية ذات مضمون مختلف للبرهان ، حيث قرر بواقعية أكثر أن الحقيقة الميتافيزيقية الكاملة تبدو بوضوح فى الأفراد[3] .

---

(١) جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، المجلد الأول ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، مادة « الحدس » ص٤٥١-٤٥٢ .

(٢) Taylor (A. E.), The mind of Plato, Ann Arbor paperbacks, Mychigan, 1960 p. 390.

وانظر أيضا : Wild (J.), Plato's Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard university, 1946, pp 177-178.

وكذلك: عبدالغفار مكاوى ، مدرسة الحكمة ، القاهرة ، دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ ، هامش ص٤٤-٤٥ .

(٣) Windleband (W.) : History of Ancient Philosophy, p. 258.

انظر أيضا Aristotle, Metaphysics, B. III, Ch. 6, p. 1003a (5), Eng. trans., p. 521.

والتصورات الفئوية كالنوع aide والجنس gene وهي دائما مجرد صفات ومحمولات على الأشياء[١] .

وعلى أى حال ، ففى هذا الجانب ، يبدو أن نشاط العقل الخالص لدى أفلاطون وأرسطو ، يبدو فى الإدراك المباشر للحقائق العليا . فأرسطو يشبه أفلاطون حين يميز بين المعرفة الوسيطية (غير المباشرة) كالفكر dianoia أو العلم episteme وبين الظن أو الرأى Doxa المرتبطين بالأشياء غير الضرورية[٢] .

لكن بينما تخطى أفلاطون هذه المرحلة ، وأضاف إليها الحدس المباشر لعالم المثل ، عالم الماهيات المفارقة ، بدون واسطة ، وكان فى وصفه لذلك أقرب إلى وصف ما يمكن أن نسميه بالحدس الفلسفى ، تمييزا له عن الحدس أو الكشف الصوفى ، وجدنا أرسطو يبقى فى مرحلة الحدس فى الاستدلال . فقد ربط بين الحدس وحسن الذكاء والفهم فى كشفه عن الأوساط . وهو يقول موضحا ذلك :

« وأما الذكاء فهو حسن حدس ما يكون فى وقت لا يؤاتى للبحث عن الأوساط مثل ما أنه إذا رأى إنسان أن ما يلى الشمس من القمر هو دائما مضئ ، يفهم بسرعة لأى سبب هو هذا ، وهو أنه كذلك من أجل أنه من الشمس ينير ، أو رأى إنسانا يخاطب غنيا يعلم أن ذلك لكيما يقترض ، أو أنهما تصادقا من أجل أنهما أعداء واحد بعينه .

وذلك أن الذى يعلم الطرفين يعلم جميع الأسباب المتوسطة . فليكن النير ما ينظر إلى الشمس الذى عليه أ وأنه ينير هو ما عليه ب ، والقمر الذى عليه جـ ، فـ ب موجودة لـ جـ أعنى للقمر ، وأعنى بالـ ب أنه ينير من الشمس ، فـ أ موجودة لـ ب أعنى أن النير هو أن يكون هذا أعنى إلى ناحية ما منه ينير . فـ أ إذن موجودة لـ جـ بتوسط ب »[٣] .

وقد تابع ابن سينا أرسطو فى هذا المعنى للحدس ، حينما عرفه قائلا : « الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب

---

(١) Windlebend (W.), Op. Cit., p. 258.
وانظر أيضا : Aristotle, Op. Cit., p. 1038b (8), p.562.

(٢) Windleband (W.), Op. Cit., p. 258.
وانظر أيضا : Aristotle, Posterior Analytics, B. I, Ch. 4, p. 73b (25 - 30), Eng. trans, p. 101.

(٣) أرسطو ، التحليلات الثانية ، ك ١ – م ١ – ف ٣٤ – ص ٨٩ ب (١٠ – ٢٠) الترجمة العربية ، ص ٤٢٦ .

الأوسط ، والجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول »[1] لكنه قدم نوعا آخر من الحدس يعرفه قائلا : (أنه فيض الهى واتصال عقلى يكون بلا كسب ألبته وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر فى أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شرفت النفس واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من قبل الحدس ، فتمثل لها العالم العقلى على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون ذلك دفعة)[2] .

(ب) معنى « الحدس » بين أرسطو وفلاسفة العصر الحديث :

وكان ديكارت من الفلاسفة المحدثين أول من شغل بالحدس ، وكان ينظر إليه على أنه الاطلاع العقلى المباشر على الحقائق البديهية ، إذ يقول « أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ، ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المبانى ، إنما أقصد به التصور الذى يقوم فى ذهن خالص منتبه ، بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب ، أى التصور الذهنى الذى يصدر عن نور العقل وحده »[3] .

ولا شك أن هناك أوجه شبه واضحة بين نظرة ديكارت تلك للحدس ، وبين الإدراك المباشر الذى يصدر عن العقل لما يسميه أرسطو بقوانين الفكر مثل قانون الهوية ، وعدم التناقض ، فديكارت يرى أن الأمور التى يدركها العقل بالحدس ثلاثة أنواع وهى :

١ — الطبائع البسيطة كالامتداد والحركة والشكل والزمان .

٢ — الحقائق الأولية التى لا تقبل الشك كعلمى أنى موجود ، لأنى أفكر .

٣ — المبادئ العقلية التى تربط الحقائق ببعض كعلمى أن الشيئين المساويين لشىء ثالث متساويان[4] .

وهذا النوع الأخير من المبادئ المدركة حدسا عند ديكارت هى من قبيل قوانين الفكر الأرسطية . ولقد بنى ليبنتز معنى الحدس لديه على هذا الأصل حينما قال « أن الحقائق الأولى التى نعرفها بالحدس نوعان : حقائق العقل ، وحقائق الواقع » .

---

(١) جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، المجلد الأول ، ص ٤٥٢ .
وانظر : ابن سينا ، النجاة ص ١٣٧ .

(٢) ابن سينا ، المباحثات ، نشرة عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه « أرسطو عند العرب » ، ص٢٣١ .

(٣) نقلا عن : جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، المجلد الأول ، ص ٤٥٢ — ٤٥٣ .

(٤) نفسه .

ولقد تطور معنى الحدس تماما عند برجسون فهو لديه يعنى التعاطف العقلى الذى ينقلنا إلى باطن الشيء ويجعلنا نتحد بصفاته المفردة التى لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ[1] . وقد ميز برجسون بين الحدس والغريزة والعقل وحدد الصلة والفوارق بينها حينما قال « ان الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة فى العمل واعية بنفسها قادرة على التفكير فى موضوعها وعلى التوسع بدون حدود . وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظته التى رفعته إلى هذه المرتبة التى هو فيها ، إذ بدون العقل كان الحدس سيبقى فى صورة غريزية عاكفا على الموضوع الخاص الذى يهمه عمليا ومعبرا عن ذاته فى الخارج فى شكل حركات وأفعال »[2] .

وان أردنا بعد ذلك أن نحدد نوع الحدس الذى استخدمه أرسطو بين أنواع الحدس المختلفة التى تحدث عنها فلاسفة العصر الحديث ، لوجدنا أنه لم يكن حدسا عقليا فقط ، ولم يكن هو ذلك الحدس المباشر الذى يتجاوز العقل . بل كان أقرب إلى ما يمكن أن نسميه بالحدس العقلى الحسى ؛ إذ أن خيطا رفيعا يربط بين هذين المعنيين عند أرسطو للحدس ، فهو على الرغم من أنه كجميع الفلاسفة العقليين وعلى رأسهم كانط يؤكد قيادة العقل للطبيعة ، وعلى الرغم من أنه يعتقد بأن هناك مبادئ عقلية أولية يقوم العقل بوضعها فى الكون ليشكله ويخضعه له ، مثل مبدأ الهيولى والصورة ، ومبدأ القوة والفعل ، ومبدأ الغائية .

على الرغم من ذلك فإن فى فلسفة أرسطو ، كما أوضحنا ، اتجاها حسيا واضحا جعله يتعلق بالمحسوسات تعلقا واضحا ، وهذا الجمع بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات ، أو فهم الأول من خلال الثانى وبين ثناياه يتجلى بأوضح صوره فى تحديده لمعانى الضرورة والماهية والحد التى تؤسس عليها المعرفة الحدسية . وهكذا فالحدس لدى أرسطو يتميز بأنه وان كان حدسا عقليا ، إلا أن به مسحة حسية واضحة[3] .

---

(١) نفسه ، ص ٤٥٣ .

(٢) هنرى برجسون ، الطاقة الروحية ، ص ١٩٢ — ١٩٣ .
نقلا عن : محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف ، بيروت ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٤ م ، ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٣) يحيى هويدى ، منطق البرهان ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

ثانيا : « العقل الفعال »[١] والمعرفة الحدسية :

فى ضوء حديثنا السابق عن المعرفة العقلية وقوى العقل الإنسانى عند أرسطو وفى ضوء حديثنا عن معنى « الحدس » لديه ، يمكننا أن نفترض أنه قد ميز بين قوتى العقل منفعلة (أى العقل بالقوة) وفاعلة (أى العقل بالفعل) داخل العقل الإنسانى الفردى[٢] ، ليس فقط لتفسير كيفية الإدراك العقلى حيث يجرد الثانى الصور — فيكون أشبه بالضوء الذى يكشف للحواس موضوعاتها — فيتلقاها الأول فيتحول إلى عقل مدرك بالفعل ، وإنما أيضا ليميز — كما أشرنا من قبل — بين درجتين من درجات المعرفة العقلية : الأولى ، العقل حينما يعرف معتمدا على ما تنقله له الحواس ، فالعقل هنا أشبه بالصفحة البيضاء التى تخط عليها التجربة الحسية بما تقدمه من خبرات وانطباعات ، أما الثانية ، فهى العقل حينما يدرك ويعرف دون الرجوع إلى تلك الخبرات الحسية وبدون معونتها ، يعرف من خلال نشاطه الخاص الخالص .

ولقد صدق ويلد Wild حينما قال فى معرض مقارنة له بين الحدس عند أفلاطون والحدس عند أرسطو ، « أفلاطون قد قبل ضمنا الحدس كنوع مما يمكننا به استقبال المعارف ، وترك لأرسطو ذلك كى يوضحه ، وليميز بصفة قاطعة بين الحدس intuition والعقل reason »[٣]. كما كان روس على صواب حينما نظر إلى مشكلة العلاقة بين قوتى العقل المنفعلة والفعالة من تلك الزاوية قائلا « ان أرسطو يعنى هنا : (١) أن العقل الفعال لا يتأثر ، فهو لا يأخذ أى انطباع حسى من ظروف الحياة ، ولهذا فمعرفته لا علاقة لها بالظروف أو بالزمان ، بينما (٢) يأخذ العقل المنفعل انطباعاته عن الانطباعات والظروف الحسية التى تتلف حين يموت الفرد »[٤] .

وإن كان الاسكندر الأفروديسى قد وحد بين هذا العقل الفعال والاله لقول أرسطو

---

(١) نحن نستخدم هذا الاصطلاح على حسب التعبير الشائع لتيسير الفهم ، رغم عدم وروده عند أرسطو .

(٢) انظر : Ross (S. W. D.). His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 44 - 45.

أيضا : Ross (S. W. D.), Aristotle p. 152.

وانظر كذلك : Allan (D. J.), The Philosophy of Aristotle, pp. 82 - 83.

(٣) Wild (K. W.), Plato's Presentation of Intuitive Mind in his portrait of socrates, "Philosophy", Vol. XIV, 1939, p. 326

(٤) Ross (S. W. D.), Aristotle, p. 152.

وقارن نفس التفسير عند : Allan (D. J.) Op. Cit, pp. 78 - 83.

بخلوده ومفارقته فإن روس يرد على ذلك بعبارة واحدة من أرسطو ، تلك التى يقول فيها : « أننا بدون العقل « الفعال » لا نعرف » . وأضاف روس أن أرسطو كان يؤمن بهيراركية معينة تبدأ من الوجود الأدنى الذى تغلب عليه المادية ، إلى الوجود الإنسانى ، إلى الأجسام السماوية ومنها إلى عقولها ثم إلى الاله ، فالعقل « الفعال » لدى الإنسان يصبح موجودا لديه باعتباره أسمى من غيره بين عناصر هذه الهيراركية ، إلا أنه يوجد ما هو أسمى منه ، وهو الاله . وفى اعتقاد روس أن هذا هو التفسير الصحيح لما ورد فى كتاب « النفس » والمتفق مع ما جاء فى « الميتافيزيقا »[١] . ونحن نوافق روس تماما على هذا التأويل الذى يرتبط بما كان محور اهتمام أرسطو فى كتاب « النفس » كما يتفق وروح فلسفة أرسطو بشكل عام .

فالحقيقة أنه يمكن فهم هذه المشكلة عند أرسطو ، على ضوء اقتراح آخر من روس مؤداه أن ما كان فى ذهن أرسطو حين تحدث عن العقل الفعال هو علم الرياضيات والمنطق . إذ أنه لكى يعرف أنه لو كان كل أ هو ب ، وكل ب هو جـ ، فكل أ هو جـ غير محتاج أبدا للحواس ، بل يتطلب هذا فقط استخدام العقل ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإن هذا الاعتقاد هو ما مكنه من القول بأن القوة التى تفعل ذلك ، قوة تبقى بعد فناء أدوات الحس بالموت[٢] .

ولو أن هذا الاقتراح كان اقتراحا صائبا — كما يضيف روس — فإن المعنى الأرسطى لهذا يكون أنه بينما يعرف العقل المنفعل Passive reason الماهيات الكائنة فى الأشياء الجزئية والكامنة فيها ، يعرف العقل الفعال المجردات غير الموجودة فى الخبرة الحسية الخارجية حدسا . وتبعا لهذا التفسير يمكن القول أنه كان يعنى بالعقل « الفعال » تلك القوة التى نقوم بواسطتها بهذه العمليات : (١) تكون التصورات الكلية العامة ، (٢) تحدس grasps الحقائق الكلية ، (٣) من حقيقتين كليتين نستدل على ثالثة .

وهناك صورتان للاستدلال غير التى سميناها الآن وهما : (أ) الاستقراء الذى هو استخراج نتيجة كلية من عدد من المقدمات الجزئية ، (ب) استخراج نتيجة جزئية من

---

(١) Ross (S. W. D.), Op. Cit., p. 152.

(٢) Ibid.

مقدمة كلية ومقدمة جزئية ، ومن الممكن القول أن أرسطو قد جعل هاتين الوظيفتين للعقل المنفعل[١] .

ولو أن ذلك كان مقصود أرسطو أو كان قريبا من تصوره للعقل « الفعال » و « المنفعل » ، لكنا نستطيع فهم قوله بأن العقل المنفعل لا يبقى بعد الموت ما دام الإدراك الحسى الذى يزوده بكل أو واحدة من مقدماته قد مات وكف عن اعطائه إياها . ونفهم كذلك قوله ببقاء العقل « الفعال » وعدم فنائه حيث لا يحتاج إلى أى مساعدة من الإدراك الحسى[٢] .

ولا شك أن هذا التفسير الذى قدمه روس كان غاية فى عمق الفهم والاستبطان للنص الأرسطى ، ويتسق تماما مع قولنا أن تمييز أرسطو لم يكن يعنى قسمة للعقل أو تمييزا بين العقل الإنسانى والعقل الالهى أو بين عقل منفعل وعقل أخر فعال ، بل كان تمييزا بين نوعين من الإدراك ينسبهما أرسطو للعقل ؛ الإدراك العقلى المبنى على الخبرات والمعطيات الحسية[٣] ، والإدراك العقلى غير المرتبط بتلك الخبرات الحسية[٤] .

كما أن ذلك يتسق أيضا مع التمييز العام الذى قدمه أرسطو بين العقل النظرى والعقل العملى حينما نظر إلى ما يستطيعه العقل ومدى امكانياته ، فوجد أنه يمكن استخدامه استخداما نظريا خالصا ، واستخداما عمليا ؛ الجانب الأول من استخدام العقل يمكن أن يطلق على العقل فيه عقل نظرى Theortical يقدم لنا — فى رأى أرسطو — المعرفة العلمية episteme ؛ أما الجانب الآخر فيمكن أن يطلق على العقل فيه ، عقل عملى يقدم لنا — فى رأيه — حكمة عملية Phronesisتؤدى إلى الفن art-Techne وعلى ذلك فمن الصحيح أن نقول أن العقل العملى فى ذاته فقط يعد هو الآخر ذا فاعلية نظرية ، وبمعاونة العقل النظرى يتم حدس المبادئ الصحيحة للفعل الأخلاقى[٥] .

---

(١) Ross (S. W. D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 46 - 47.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid., p. 46.

(٤) انظر : Barnes (J.), Aristotle's concept of Mind p. 112.

Ross (S. W. D.), Op. Cit., p. 47.

وأيضا : Allan (D. J.), Op. Cit., pp. 78 - 79.

(٥) Windleband (W.), History of Ancient Philosophy, p. 282.

ثالثا : الحدس فى « المنطق » :

ميز أرسطو بين طرق المعرفة وموضوع المعرفة ، فلكل طريق من طرق المعرفة ما يناسبه من موضوعات فالدقة الرياضية على حد تعبيره فى « الميتافيزيقا » ليست مطلوبة فى كل الحالات ، بل فقط فى حالة الأشياء التى لا مادة لها ، فمنهجها لا يصلح للعلم الطبيعى ، وهذا يرجع إلى أن كل ما هو له مادته[١] . وإن كان أرسطو يؤمن بشكل عام بتكامل طرق المعرفة الإنسانية فإنه يؤمن بأن لكل منها دورا تؤديه ويتلائم هذا الدور مع موضوع معين ، فإن كانت الحواس هى أساس المعرفة بالعالم الطبيعى المادى الخارجى ، فالحدس هو أساس إدراك القوانين المنطقية .

ولم يعتبر أرسطو المنطق علما بين العلوم الأخرى ، لأنه هو تلك القوانين العامة والمبادئ الأساسية التى تنعكس على العقل المنفعل ، ويمدنا بها العقل ليس بالاستنباط ، وإنما بالحدس المباشر by immediate intuition الذى هو فعل العقل النظرى وهو نشاط العقل الفعال نفسه ، فالمنطق أداة أى علم ، ولكن أداة المنطق ليست هى بالتأكيد المنطق — فالمنطقى مثل أرسطو لا يستطيع قبول أى تبرير أو تأكيد به دور فاسد — بل هى فى نظره العقل « الفعال »[٢] وحدوسه المباشرة .

ونتيجة لذلك ، يؤمن أرسطو ، كما يبدو من « التحليلات الثانية » بأن العقل هو مبدأ المبادئ أو هو مبدأ العلم ولذلك فالمبادئ المنطقية للعقل ، والتى هى نشاط العقل ، هى المنطق . وهذا ، ليس العلم ، بل هو مبدأ العلم[٣] .

فالمعرفة العلمية عند أرسطو بشكل عام ، تعتمد على الحقائق غير المبرهنة التى تعرف بالحدس المباشر ، والمعرفة العقلية تتوازى مع البرهان ، فالحقيقة وبرهانها مترادفان[٤] . إن مشكلة المبادئ التى يجب أن نتوقف عندها دون برهان مشكلة فلسفة أرسطو ككل . وقد عرفنا — من قبل — أن العقل « الفعال » لديه يعرف مباشرة وبدون أى برهان أغلب المبادئ العامة التى منها مبدأ عدم التناقض والهوية[٥] . وهذه الفكرة ، فكرة أن نتوقف عند حد

---

(١) Aristotle, Metaphysics, B. 2, Ch. 3, p. 955a (12 - 20), Eng. trans., p. 513.

(٢) Dumitriu (A.) History of logic, Vol. I p. 151.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid. p. 187.

(٥) Ibid.

معين أو في مكان ما تظهر في صور وأشكال عدة ، وعلوم مختلفة . وعلى سبيل المثال ؛ في مشكلة الحركة يضع ارسطو المسألة على هذا النحو ، فكل شيء متحرك يفترض محركا يدفعه للحركة ، ومن ثم لابد أن نتوقف عند المحرك الأول الذى يجب ألا يكون متحركا[١] .

وبنفس هذه الطريقة التي وضعت بها الضرورة المنطقية بالنسبة للعقل « الفعال » وقدرته على حدس المبادئ فسر أرسطو عدم حركة المحرك الأول ، وهذه الضرورة نفسها هي أيضا التي توجد في القياس الذى يبدأ من مقدمات مؤدية ضرورة إلى النتيجة ، مثلما أن المحرك الأول اللا متحرك ضرورى بالقياس إلى الشيء الذى يتحرك [٢] .

ويربط دوميتريو Dumitriu بين المعرفة الحدسية كما وردت في كتاب « النفس » وبينها كما وردت في مؤلفات أرسطو المنطقية ، فيقول ، أن عملية حدس الماهية (الجوهر) يمتزج فيها العقل بالمعقول ، ففى نظر أرسطو « تعرف » تعني « توجد » ؛ فالمعرفة لديه هنا هي نوع من امتلاك الحقيقة والامتزاج بها ، ففى عملية معرفة الماهية يصبح العقل « الفعال » هو الماهية نفسها ، فقد استوعب العقل الماهية واستخلصها ، وفعل الحدس يصبح في هذه الحالة فعلا وجوديا[٣] .

وأعتقد أنه قد اتضح أمامنا الآن أكثر ، لماذا لم يعتبر أرسطو المنطق علما يشبه العلوم الأخرى ؟ فلو أن كل العلوم تبحث عن المبادئ التي يجب أن تكون أولية ومعروفة افضل من الحقائق المبرهنة ، فستحتاج هذه العلوم — رغم ذلك — لعلم يلعب دور المبدأ الذى يربط بينها ، وهذا هو المنطق . ولذلك فالمنطق هو « العلم — المبدأ The Principle science الذى لديه المبادئ المعقولة المماثلة لموضوعه — فالمنطقى هو المعقول ، وادراك المبادئ المنطقية بالعقل « الفعال » هو الذى يصنع تلك المبادئ بمماثلة العقل للمعقولات ، ويجعل من العقل هو هذه المبادئ نفسها ، حيث أن انعكاس هذه المبادئ في العقل المنفعل تمده ، كما قلنا من قبل ، بقوانين المنطق المجردة[٤] .

لقد كان من أهم أهداف المنطق الآرسطى إبراز الفكرة المجردة الجوهرية من خلال

---

(١) Ibid, pp. 188 - 189

(٢) Ibid.

(٣) Ibid, p. 198

(٤) Idid.

الحدس ، وان اختلفت مظاهر الكشف عنها ، وقد كشف ارسطو عن مظاهر ثلاثة لها : أولها ، الفكرة idea كماهية eidos أو كجوهر ؛ ثانيها ؛ الفكرة كحد Horos-term ، كعنصر يستخدم فى بناء الأحكام : وهذا هو المظهر المنطقى للفكرة ، وثالثها ؛ الفكرة كنشاط أو كفعل الحدس أو التأمل noesis الذى موضوعه المعنى noéma، وهذا هو المظهر التأملى للفكرة(١) .

ورغم أن مظهرا من مظاهر الفكرة كما بدت عند أرسطو فى تلك المظاهر الثلاثية ليس منطقيا ، إلا أننا إذا أردنا أن نفهم المنطق الأرسطى يجب علينا ألا نغفل حقيقة واضحة هى أن هذه المظاهر الثلاثة للفكرة موجودة لها فى آن واحد ، وأن نشاط هذه المعرفة الحدسية مبنى على اصطلاحات منطقية معينة ، فهى حدس للكلى ، للماهية ، والجوهر(٢) .

رابعًا : الحدس في « الأخلاق » و « الميتافيزيقا » :

اتضح لنا مما سبق ، أن المنطق يقوم على حدس مبادئه ، ولهذا الحدس فى نظر أرسطو أهميته الفريدة حيث أن المنطق كما قلنا هو العلم المبدأ ، مبدأ العلوم ككل ، فمكانة الحدس فى المعرفة من مكانة المنطق بين العلوم ولكى نفهم هذا الأمر جيدا يجب أن يرتبط هذا فى فهمنا لأرسطو بتفضيله لفضيلة التأمل النظرى فى كتاباته الأخلاقية(٣) وجعلها اسمى الفضائل .

وأهمية هذا الربط بين كتابات أرسطو المنطقية ، ومؤلفاته فى الأخلاق والميتافيزيقا تكمن ليس فقط فى توضيح دور الحدس وأهميته فى المعرفة عند فيلسوفنا ، بل ايضا فى توضيح أنه لا يوجد فاصل حاد جازم بين العقل الإنسانى وخاصة قوته النظرية وبين العقل الإلهى ، إذ لا يوجد على حد تعبير دونكان Duncan خليجا لا يمكن عبوره بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى إذ يبدو مدى الصلة بينهما خاصة فيما ورد فى « الأخلاق النيقوماخية » عند أرسطو (٤) ، وتلك الصلة التى

---

(١) Ibid, p. 157

(٢) Ibid.

(٣) Allan (D.J.), The Philosophy of Aristotle, pp. 154 - 146.

(٤) Duncan (sir Patrick), Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle, (Philosophy), Vol. XVII, 1942, pp. 316 - 317.

ألمح إليها أرسطو فى الأساس صلة من حيث المعرفة ، فالإنسان بعقله النظرى يتأمل ، كما أن الإله يقتصر نشاطه على فعل التأمل لذاته فهو عقل وعاقل ومعقول ، ومن هنا جاء تفضيل أرسطو لفعل التأمل النظرى وجعله اسمى الفضائل ، فعلى أساسه يقترب الإنسان من الطبيعة الالهية ويحاول التشبه بها ، كما أنه من خلال ذلك التأمل يحقق ماهيته الأصلية .

وقد جاء فى كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو آية من آيات البرهنة على هذه المسألة فقد انتهى إلى ضرورة أن نميز بين فضيلة أخلاقية ذات صور متعددة أساسها اختيار العقل الذى يدرك الوسط العدل بين طرفين كلاهما مرذول ، فالشجاعة هى الوسط بين الجبن والتهور والكرم وسط بين الإسراف والبخل ، يجب أن نميز بين تلك الفضائل الأخلاقية وبين الفضيلة النظرية ، فضيلة العقل الإنسانى بما هو كذلك ؛ إذ أن النوع الأول من الفضيلة مبنى على ارتباط قوة من هذا العقل بالتحكم فى الجزء غير العاقل من النفس الإنسانية فهى فى الأساس فضيلة العقل حينما يدرك ما به يمكن ضبط السلوك الإنسانى وكبح جماح الشهوات أما القوة الأخرى فى هذا العقل فهى قوته الذاتية التى تمثل ماهيته غير المرتبطة بالتحكم فى سلوك النفس وشهوانيتها ، وهذه القوة هى ما قصدها أرسطو حينما تحدث عن الفضيلة العقلية أو الفضيلة النظرية أو فضيلة التأمل ، فضيلة الإنسان حينما يعيش وفقا لأسمى قوة من قواه العقلية ، وفقا لماهيته الخالصة .

وقد استغرق أرسطو الكتاب العاشر من « الأخلاق النيقوماخية » للبرهنة على مدى سمو هذه الفضيلة على غيرها من أنواع الفضائل ، وقد كانت هذه البرهنة كما سيتبين لنا قائمة على اساس تحليل أرسطو لقدرات العقل الإنسانى ، وتفضيله للقدرة الحدسية منها ، ولنتوقف مع أرسطو فى ذلك الجزء من ذلك الكتاب لندرك مدى تحقق هذا فى تلك البرهنة .

(أ) التأمل أقدس الأفعال الإنسانية وهو ما يحقق السعادة :

يقول أرسطو فى أولى حججه (إنه إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء

الأحسن من ذاتنا ليكن في الإنسان التأمل[1] أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه المعد ليأمر ويقود ، وليكون له تأمل الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، وليكن شيء قدسي فينا أو بالقليل أقدس كل ما فى الإنسان ، فإن فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة ، ولقد قلنا أن هذا الفعل هو فعل التأمل .. وفوق هذا فإن هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استمراره لأننا يمكننا أن نتأمل زمنا أطول أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئًا آخر أيا كان)[2] . وتقوم هذه الحجة على أن التأمل هو اسمى الأفعال الإنسانية لأنه اسمى ما يحقق للإنسان السعادة وذلك باعتباره هو الفعل المطابق لأسمى قوة فينا والتى يطلق عليها أرسطو القوة القدسية .

(ب) ارتباط فعل التأمل بالاستقلال واللذة :

ويضيف أرسطو إلى الحجة السابقة قوله أن التأمل هو الفعل الألذ والأطهر ويبرهن على هذا بقوله « ومن جهة أخرى فنحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخالط السعادة ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويرضينا أكثر !! ، أنه باعتراف جميع الناس تعاطى الحكمة والعلم فاللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر الف مرة من طلب العلم »[3] .

وهذا الاستقلال الذى يتكلمون عنه يوجد على وجه الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية ولا شك فى أن الأشياء الضرورية للمعيشة هى من حاجة الحكيم . كما هى من حاجة الإنسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فإن بالعادل أيضا حاجة إلى أناس يقيم بينهم عدله كذلك الإنسان المعتدل والإنسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه

---

(١) سنضع مكان كلمة « الفهم » فى الترجمة العربية ، كلمة « التأمل » فهى التى كان أرسطو يقصدها حقا فى نصه الأصلى : انظر :

Aristotle, Ethics, Book X, Ch. 7, translated by Wardman J. L., in (The Philosophy of Aristotle), A ew selection by Renford Bambrough, A mentor Book, 1963, pp. 369-370.

وأيضا: Aristotle: The Nicomachean Ethics, Trans. by Joachim H. H., New York & London, Oxford University Press, 1951, B. 10-Ch. 7.

(٢) أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ك ١٠ ـ ب ٧ ـ ف ٢ ـ فقرة ١ ، ٢ الترجمة العربية ، ص٣٥٣، ٣٥٤ .

(٣) أرسطو ، نفس المرجع ، ك ١٠ ـ ب ٧ ـ ف ٦ ـ فقرة ٣ ، الترجمة العربية ص ٣٥٤ .

أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل وكلما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمل أشد ، لا أريد أن أقول أنه لا يحسن به أن يكون له زملاء فى شغله غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه[١] .

ويبدو من ذلك أن أرسطو يربط بين العلم والحكمة وبين التأمل لدرجة أنه يكاد ينصح — كما يقول — بأن لا يكون للعالم المنكب على الدرس والتأمل زملاء فى عمله لكى يحقق أعلى صور الاستقلال والكمال ، وهذا يعنى أشد صور المغالاة عنده ، فقد فاق أفلاطون فى هذه المسألة ، حيث أن الحياة المثلى عند الأخير كانت مزيجا من التأمل واللذة الحسية[٢] ، أما أرسطو فهو يرفض هذه اللذة الحسية ، ويعتبر التأمل اسمى ما يمكن أن يحقق اللذة .

(جـ) التأمل هو الفعل المحبوب لذاته :

ينظر أرسطو لسمو هذا الفعل الأخلاقى من زاوية أخرى حينما يقول بأنه هو الفعل الذى يمثل نمطا من الحياة هى حياة التأمل المحبوبة لذاتها « لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل فى حين أنه فى سائر الأشياء التى فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن هذا الفعل كثيرا أو قليلا »[٣] .

ويربط بين حب هذا الفعل لذاته وبين الأفعال الفاضلة الأخرى كما يراها عامة الناس كالحرب والسياسة وتأتى نتيجة المقارنة لصالح التأمل ، حيث « أن افعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها فى البهاء وفى الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترمى دائما إلى غرض غريب عنها فهى ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماما فعل التأمل يقتضى اجتهادا أوفى . انه لا غرض له إلا هو ذاته وانه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتى تزيد فى قوة الفعل »[٤] .

ويرتفع أرسطو فى إطار مقارنته بين حياة التأمل وأى حياة فاضلة أخرى ، فينظر إلى حياة التأمل باعتبارها تلك الحياة الشريفة القدسية ، « وبمقدار سمو الأصل القدسى بمقدار

---

(١) نفسه ، فقرة ٤ ، الترجمة العربية ص ٣٥٤ — ٣٥٥ .

(٢) انظر : أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ص ٥٦ . وانظر أفلاطون ، فيليبوس ص ٢٢أ ، ترجمها إلى العربية بعنوان « الفيلفس » ، الأب فؤاد جرجى بربارة عن ترجمة أوجست دييس الفرنسية ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٧٠م .

(٣) أرسطو ، نفس المرجع السابق ، ك ١٠ — ب ٧ — ف ٦ — فقرة (٥) ، الترجمة العربية ص ٣٥٥ .

(٤) نفسه ، ك ١٠ ، ب ٧ ، ف ٩ ، فقرة (٧) ، الترجمة العربية . ص ٣٥٦ .

ما يكون الفعل مطابقا للفضيلة ، غير أنه إذا كان التأمل أمرًا قدسيا بالنسبة لبقية شخص الإنسان فتكون حياة التأمل الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للإنسان »[١] ، فليس كل إنسان في نظر أرسطو بقادر على أن يعيش هذه الحياة التأملية التي هي قبس من الألوهية موهوبة لبعض البشر دون بعضهم الآخر فهي ، كما قال ، حياة تفوق الحياة العادية للإنسان ، إنه يعيشها بفضل ما فيه من قوة الهية هي جوهره العقلي . وما اشبه أرسطو هنا باسبينوزا حينما يؤكد أن جوهر عقلنا هو المعرفة فقط ، واساس تلك المعرفة ، الله ، فالإنسان بجوهر وجوده ذا الطبيعة الإلهية ، يعتمد باستمرار على الله[٢] ، ولكن يجب أن نلاحظ أنه بينما يعتمد الإنسان على الإله في معرفته السامية عند اسبينوزا ، يتشبه الإنسان بالاله ويحاول محاذاة الفعل الإلهي ، فعل التأمل المحض ، فيحيا من جراء ذلك وفقا لأسمى قدرة عقلية تحقق ماهيته الأصلية عند أرسطو .

ولهذا فقد ربط الأخير بين فعل التأمل والخلود ؛ فبقدر ما يتأمل الإنسان بقدر ما يحيا حسب اشرف ما يمتلك من قدرات ، بقدر ما يقترب من الألوهية ، بقدر ما يخلد نفسه . وقد رد على من يرفضون نظرته تلك أو ينتقدونها ويحاولون دائما ربط الإنسان بالعالم الخارجي وبغيره من الناس بقوله « لا ينبغي تصديق أولئك الذين ينصحون الإنسان أن لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفاني أن لا يفكر إلا في أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد بل يلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن ، يلزمه أن يفعل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركيه ، فإذا كان هذا الأصل ليس شيئًا باعتبار المكان الضيق الذى يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى إلى اللا نهاية من سائر البقية في القوة وفي الكرامة .. فهو في رأي الذى يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره .. ان ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد خصوصية بالإنسان إنما هو حياة التأمل مادام التأمل هو في الحق كل الإنسان . وبالنتيجة حياة التأمل هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها »[٣] .

---

(١) نفسه ، فقرة ٨ ، ٩ ، ص ٣٥٦ — ٣٥٧ .

(٢) Parkinson (G. H.), Spinoza'stheory of knowledge, p. 185.

(٣) أرسطو ، نفس المرجع السابق ، ك ١٠ — ب ٧ — ف ٩ — فقرة ٨ — ٩ الترجمة العربية ، ص ٣٥٧ .

ولنلاحظ كيف ربط أرسطو حديثه عن التأمل بحديث عن خلود الإنسان حينما قال في الفقرة السابقة « يلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن » ولنقارن هذا الحديث بما قاله عن خلود العقل « الفعال » في كتاب « النفس » ليتبين لنا نوع الخلود الذى يقصده أرسطو هنا وفى « النفس » ، فهو خلود الفكر . وما أشبه حديث أرسطو هذا بحديث اسبينوزا عن خلود العقل ، فهو لم يشير إلى « ما بعد الحياة » حين الحديث عن هذا الخلود للعقل — بل بحسب نظريته المعرفية — كان يعنى بخلود العقل أن أفكارا معينة لا ترتبط « بوقت أو مكان محددين ، بل هى افكار لإنسان صاغها فى صورة نسق استنباطى . والإنسان يكون خالدا بقدر ما يفهم ويفكر » . وهذا يعتبر لدى اسبينوزا تطبيقا هاما لنظريته الأخلاقية ، وفى « الأخلاق » لديه يكون « الخلود » مرتبطا بالحب العقلى للإله » و« السعادة والحرية للإنسان »[1] .

وهكذا كان الأمر بالنسبة لأرسطو ، كما تبين لنا مما تقدم من نصوصه فى « الأخلاق » فلم يكن يعنى بحديثه عن مفارقة العقل وخلوده إلا هذا النوع من الخلود الذى جاء تفسيره على لسان اسبينوزا .

(د) التأمل فعل إلهى ويمثل قمة السعادة للإنسان كما هو للإله :

يضيف أرسطو دليلا آخر على سمو فعل التأمل من خلال النظر فى فعل الآلهة التى لا فعل لها إلا التأمل ، إذ لا يجب أن تنسب إليها فى رأيه إلا هذا الفعل ، فيقول : « هاك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض . فنحن نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هى أسعد الكائنات وأوفاها حظا . فأى الأفعال يوافق اسناده إلى الآلهة ؟

العدل ! لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود ، ويؤدون الودائع وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل ؟ أم يمكن أن نسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعى الشرف ؟ أم نسند إليهم أفعال السخاء ؟ وفى هذه الحالة إلى من يعطون ! وإذن لابد من الذهاب إلى حد

---

(١) Parkinson (G. H.), Op. Cit., pp. 174 - 176.

هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم نقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم في ذلك ؟

وباستقراء تفضيل الأفعال التى يمكن أن يأتيها الإنسان استقراء على هذا النحو يبين أنها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وأنها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فإن الناس جميعا يعتقدون فى وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضًا أنهم يفعلون لأنهم فيما يظهر ليسوا نائمين . فإذا نزع عن الكائن الحى معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئًا خارجيا فماذا يبقى له إلا التأمل ؟ ؟ ! والكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هى كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه فى ذاته ذو قيمة لا تتناهى . وإنى ألخص هذا بأن أقول أن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل »[١] .

وهذه النتيجة التى انتهى إليها أرسطو فى اعلائه من شأن التأمل إلى اقصى حد باعتباره أن السعادة ضرب من التأمل ، كانت ولا شك من أسباب دعوة فلاسفة العصر الهللينستى إلى انسحاب الذات عن الحياة والاستسلام للتأملات ، وقد بدا ذلك على وجه الخصوص عند الرواقيين . وقد انتهى هذا التركيز على التأمل فى بعض المذاهب إلى خطوة أبعد هى الوصول إلى مرحلة الجذب أو تجربة الاتحاد بالعالم العقلى الالهى موضوع التأمل ، وهو ما يظهر بوضوح عند أفلوطين[٢] .

هذه المسحة الأخلاقية التى أضفاها أرسطو على الحدس والتأمل جاءت مرتبطة بنظرياته الميتافيزيقية ، حيث أن جوهر الإله لديه هو اللا مادية[٣] والروحانية الكاملة الخالصة ، فالعقل الإلهى أو الإله عقل وفكر ، أنه الفكر وليس له محتوى آخر غير ذاته ، وهذا التأمل الذاتى Theoria هو حياة الإله السعيدة الخالدة[٤].

فالإله لا يرغب فى شيء ولا يفعل شيء غير أنه وعى ذاتى مطلق [٥] وإذا كانت هذه هى حياة الإله وهذا هو فعله الأوحد ، فمن الواضح إذن أن أرسطو قد ربط بين

---

(١) أرسطو ، نفس المرجع السابق ، ك ١٠ – ب ٨ – ف ٨ – فقرة ٧ ، ٨ ، الترجمة العربية ، ص٣٦٠–٣٦٢ .

(٢) أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ، ص٧٥ .

(٣) Aristotle, Metaphysics, B. XII, Ch. 7, p. 1073a, Eng. Trans., p. 603.

(٤) Ibid, p. 1072b, Eng. trans., p. 602

(٥) Windleband (W.), Op. Cit., p. 267.

فعل الإله وبين أسمى ما يمكن أن يقوم به الإنسان من أفعال ، إنه أيضا فعل التأمل والحدس المباشر ليس فقط لحقائق وماهيات الأشياء حسية ومعنوية ، بل أيضا حدس ماهية اسمى ما يمكن أن يعرف ، ماهية الإله[1] .

ويؤكد ثامسطيوس هذا في تعليقه على مقالة « اللام » من ميتافيزيقا أرسطو حين يقول « إن العقل في سرور وفرح أكثر كثيرا من الحواس بمدركاتها إذا عقل ما هو أفضل من جميع المعقولات »[2] . وكما أن الاله يعقل ذاته حدسا ودفعة واحدة ، فكذلك الإنسان حينما يعقل ذات الاله فإنه يدركها بغته ودفعة واحدة .

وقد أصاب ابن سينا حينما علق على تلك المقالة قائلا « انا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا في الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول فتكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جدا . وهذه الحال له أبدا ، وهو لنا غير ممكن لأننا بدنيون ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الالهية إلا خطفة وخلسة »[3] .

ويعلق ابن سينا على قول أرسطو « فإن كان الإله أبدا كحالنا في وقت ما فذلك عجيب وإن كان أكثر فأكثر عجبا فله ذلك » ، قائلا « كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاغتباط بذاته إلا القدر الذى لنا في الاغتباط به حين تنقطع بكنه الالتفات العقلي إلى جبروته رافضين للمعشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق . منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنغتبط به وبذواتنا من حيث نتصل به ، ثم دام القدر سرمدا فذلك عجيب عظيم جدا ، وإن كان أكثر من ذلك سرمدا أو غير مقيس إليه فذلك أعجب وأعظم ، فإن اللذه فعل لذلك ، أى كونه بالفعل ليس انفعالا وإنما هو كمال ادراك وكونه بالفعل للادراك المخصوص بالملائم . ولهذه العلة نلتذ بالتيقظ لأنه ادراك وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيذ لنفسه لأنه حياة تامة »[4] .

---

(١) انظر :

Aristotle : Metaphysics, B. I, ch. I, p. 983a (5-10), Eng. trans., p. 501.

(٢) ثامسطيوس ، شرح مقالة اللام لأرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين ، المنشور ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمن بدوى ، ص ١٧ .

(٣) ابن سينا ، شرح حرف اللام لأرسطو ، المنشور في « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمن بدوى ، ص ٢٧ .

(٤) نفسه .

وهذه التعليقات التى قدمها ابن سينا ، رغم ما فيها من روح ابن سينا ، الا أنها تؤكد أنه لمس مقصود أرسطو من تأكيد الارتباط المعرفى بين الإنسان والإله عن طريق الحدس والتأمل .

خامسا : اتساق مؤلفات أرسطو فى اعلاء شأن « الحدس » وموضوعه :

تبين لنا مما سبق أن أرسطو يعتقد دون شك أن المعرفة الحدسية هى أسمى طرق المعرفة التى يستطيعها الإنسان ، كما أن موضوعها أهم موضوعات المعرفة لديه .

وإذا كنا قد ركزنا فى توضيح ذلك على ما ورد فى « التحليلات » و « الأخلاق إلى نيقوماخوس » و « الميتافيزيقا » ، إلا أن هذا الاتجاه نحو تفضيل الحدس على غيره عن طرق المعرفة الإنسانية قد اتضح منذ مؤلفاته الأولى ، ولعل هذا كان بتأثير من أفلاطون فى البداية ، إلا أنه سرعان ما أصبح بعد ذلك مذهبا أرسطيا صرفا ، وركنا من أركان نظريته فى المعرفة .

فقد قرر أرسطو فى « دعوة للفلسفة » أن الحدس أو ما أسماه « البصيرة الفلسفية » ، هو أسمى قدرة للنفس البشرية[1] ، ومن يحيا وفقا لهذه القوة من قواه العقلية يعيش أسمى وأسعد حياة[2] ، وأنها جديرة بأن يسعى الإنسان إلى تنميتها حتى يحيا وفقا لماهيته[3] .

ولا ينسى أن ينبه هنا أيضا إلى « أن هذه المعرفة فى ذاتها (أى الحدس أو البصيرة الفلسفية) معرفة نظرية ولكنها تسمح لنا بتصريف جميع أعمالنا وفقا لها .. فكل ما هو خير للإنسان ونافع للحياة يكمن فى الفعل والممارسة لا فى مجرد المعرفة بالخير . فنحن لا نبقى أصحاء عن طريق معرفتنا بالأشياء التى تفيد صحتنا ، بل عن طريق تزويد الجسم بها ، ولا نكون أثرياء عن طريق معرفتنا بماهية الثروة بل عن طريق اكتساب ثروة كبيرة »[4] .

وهذا مما يؤكد أن الائتلاف بين النظر المجرد والعمل كان واضحا منذ البداية لديه ، وإن كان قد تطرف أحيانا فى تفضيل حياة التأمل ، فإن ذلك كان يعنى فى الأساس تفضيله للتأمل كأسمى قدرة معرفية لدى الإنسان ، تمكنه من معرفة أسمى الموضوعات

---

(١) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ص ٦٧ ب ، الترجمة العربية ، ص ٥٤ .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه ، ص ٤١ ب ، الترجمة العربية ، ص ٢٨ .
(٤) نفسه ، ص ٥١ ب ، الترجمة العربية ، ص ٣١ – ٣٢ .

والمبادئ الأولى التى أسماها الاله[١] ، وقد فسر أرسطو هذا التطرف نحو تفضيل التأمل فى « دعوة للفلسفة » قائلا : أنه ليس عند البشر ما هو الهى ومبارك سوى هذا الشيء الواحد الذى يستحق وحده أن يبذلوا الجهد من أجله ، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير . ويبدو أنه هو وحده الخالد وهو وحده الالهى من كل ما ينطوى عليه كياننا[٢] .

ولقد اتسق أرسطو مع نفسه حينما عبر عن نفس تلك الحجج فى مؤلفاته الأخرى . وقد توازى هذا الاتجاه نحو تفضيل الحدس والتأمل ، مع اتجاه تأكيد أهمية الحس والخبرة العملية ، فقد رأى أرسطو منذ البداية أنه لا تناقض بين عمل الحواس وعمل العقل بشكل عام ، وأنه لا تناقض أيضا بين عمل العقل حينما يتجه إلى الحياة العملية ، وبين عمله كقوة نظرية خالصة تستخلص الماهيات وتجردها حدسا .

وإن كان فلاسفة نظرية المعرفة من المحدثين قد غالى كل منهم فى اتجاهه ، فأعطى الحسيون اهتماما زائدا بالحواس وإن اعترفوا بالعقل والحدس[٣] ، كما غالى العقليون فى دور العقل وقللوا من دور الحواس وغالوا فى اظهار خداعها وعدم دقتها[٤] ، فإن أرسطو لم يلجأ إلى تلك المغالاة ، بل كان مبدعا حينما أكد لكل وسيلة من وسائل المعرفة دورها — هذا إن اعتبرنا أن طرح هيراقليطس واعترافه بدور الحواس والعقل معا[*] كان غامضا

---

(١) انظر Aristotle, Metaphysics, B.I, Ch. I, p. 981 b, Eng. trans. p. 500.

(٢) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ص ١٠٨ ب ، الترجمة العربية ، ص ٦٦ .

(٣) Locke (J.), An essay concerning human understanding B. IV, Ch. I.X, 3, p. 297.

(٤) Descartes (R.) Meditations, translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, reprinted 1976, First Meditation, pp. 95-101.

(*) على الرغم من أننا مع من يرى أن بارمنيدس كان أول من وضع مشكلة المعرفة بصورة واضحة فى الفلسفة اليونانية ، إلا أننا نعتقد أن هيراقليطس قد سبقه فى ذلك ، وإن شاب وضعه للمشكلة الغموض والالغاز ، وكان حله للمشكلة ، كما يبدو من شذراته حلا يوازى حل أرسطو مع الفارق الضخم بين ما قدمه هيراقليطس وبين ما قدمه أرسطو ؛ فهيراقليطس هو القائل موضحا دور الحواس لديه « اننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شيء آخر » (شذرة ١٣) . والقائل مع ذلك دون أى تناقض بين الرأيين « أن الأعين والآذان مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية » وهو يقصد — فى تقديرنا — لمن يكتفون بالحواس والمعرفة عن طريق الأعين والآذان فقط . وهو القائل أيضا مشيرا إلى ضرورة حدس الحقيقة وتعمق ما وراء الظواهر الخارجية « ان الاله صاحب نبوءة دلفى لا يتكلم ولا يخفى بل يرمز » (شذرة ١١) . والقائل فى هذا أيضا « إن لم تتوقع ما ليس متوقعا فلن تجد الحقيقة أبدا » (شذرة ٧) ، والقائل كذلك « كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة » (شذرة ١٦) .

(أنظر هذه الشذرات فى : أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرات هيراقليطس ص ص ١٠٣ — ١١٢).

وملغزا ، وكان تعبيره عن وجهة نظره تعبيرا حدسيا غير مبنى على دراسة متأنية — فقد اعترف أرسطو للحواس بدورها وللعقل بدوره . وإن كان قد فضل العقل وخاصة القوة الحدسية منه ، فإن هذا لم يكن على حساب دود الحواس .

سادسا : ابداع أرسطو فى طرح مشكلة المعرفة وارتباط هذا بنظريته عن العلم :

ينحصر ابداع أرسطو — على حد تعبير جان ديمون — فى الطريقة النهائية التى طرح بها مشكلة المعرفة كمشكلة اتحاد المادة والصورة . فهذا ما مكنه من التخلص من هذا التناقض الخاص بصراع هذين العنصرين . فالواقع — فى رأى أرسطو — ليس هو المادة ولا الصورة . بل هو « المركب » من الاثنين .

ففي الوقت الذى كان يكافح فيه أرسطو ، أفلاطون واغراقه في جانب الصورة المثال كان يعارض بشدة مذهب بروتاجوراس الحسى . وتساءل ما السبيل لاعطاء الاتحاد بالصورة ؟ وما هو الوسيط الذى يجب ايجاده بين الجنس والفرد أى بين العنصر الصورى والكلى وبين العنصر المادى للموضوع ؟ .

إن « الحد الأوسط » فى منطق أرسطو هو الذى يأتينا بالرد[1] على تلك التساؤلات . فلقد حاول أفلاطون من قبل فى « السوفسطائى » أن يبنى القسمة علما يهبط من الحدود العامة إلى الأشياء الحسية . فهكذا يصطاد الصياد بالصنارة أشياء ليست بفاقدة الحياة بل حية ، ليست بسائرة بل سابحة ، لا تطير بل تبقى فى الماء ، لا بسدود بل بضرب الفريسة[2] . لكن القسمة الأفلاطونية لا تؤدى دائما إلى نتيجة وليست سوى نوع من القياس القاصر العاجز لأن النتائج التى تنتهى إليها دائما نتائج عامة . والمطلوب هو أن

(أنظر هذه الشذرات فى: أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط،شذرات هيراقليطس ص ص١٠٣-١١٢).

(١) جان بير ديمون ، الفلسفة القديمة ، ترجمة ديمترى سعادة ، المنشورات العربية ، سلسلة ماذا أعرف ، ١٩٧٤ م ، ص ٨٤ — ٨٥ .

(٢) انظر : أفلاطون ، السفسطائى ، ص ٢١٩ (D-E) — ٢٢٠ (a-c) — ٢٢١ (a-c)، ترجمها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة عن الترجمة الفرنسية لاوجست ديس ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٦٩ م .

يكون الاستطراد قائما على أساس ، وأن يرتبط الفرد أو موضوع النتيجة بسبب بمحموله الذى يوجد هو فى مدلوله . هذا بالضبط ما يفعله القياس الأرسطى .

والفرد الجزئى يدرك بالحس ، أما المحمول فيدرك بالعقل لأنه هو الكلى الذى يتضمن الفرد ، ولا تناقض هناك حيث أن الحد الأوسط هو ما يسهل عملية حمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع .

وهذا الربط هو وظيفة العقل ، فوظيفته تحقيق هذه الصلة واظهار ما يحتويه حدس الحكم التقريرى ضمنيا ، وذلك بالكشف عنه تحت تلك الصورة التفسيرية للقياس[١] .

وهكذا الأمر بصورة أخرى فى الاستقراء ، فنتيجته تكون بحمل الحد الأكبر على الأوسط ، وهذا الحمل لا يتم إلا بعد استقراء الجزئيات فى الحد الأصغر (وإن كانت هذه الجزئيات ليست فى أمثله أرسطو جزئيات بل أنواع[٢] ، لكنها تعد من حيث الماصدق أصغر الحدود فى الاستقراء) ، والاستقراء يتم بالملاحظة الحسية للأفراد ثم تعميم الحكم على النوع حدسا ، وبالتالى تكون النتيجة قد استنتجت بعد تلك الصورة التفسيرية التى وضحت فى المقدمتين .

ولعل هذا يوضح مدى ارتباط مرونة أرسطو فى حل مشكلة المعرفة ، بمرونته فى النظر إلى مشكلة العلم ، فالحواس والعقل الاستدلالى والحدس تؤدى أدوارا واضحة المعالم فى معرفتنا بالعالم الخارجى بمختلف موضوعاته مادية وصورية وروحانية ، كما أن القياس والاستقراء يشكلان أهم جوانب نظرية العلم عنده ، وعلى حين يبدأ القياس من الكلى (الصورى) إلى الجزئى (المادى) ، يبدأ الاستقراء من الجزئى (المادى) إلى الكلى (الصورى) .

---

(١) جان بيير ديمون ، نفس المرجع السابق ، ص ٨٧ – ٨٩ .

(٢) انظر : كتابنا « نظرية العلم الأرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو » ، الفصل الخاص بالاستقراء .

خاتمة

إن رحلتنا مع فلسفة أرسطو عموما ومع نظريته فى المعرفة على وجه الخصوص قد كشفت نتائج عديدة وهامة ، وقد كان الفضل فى وصولنا إلى هذه النتائج لاعادتنا قراءة نصوص أرسطو نفسه أكثر من مرة ، كما يرجع إلى محاولة فهم هذه النصوص من خلال مراعاة الاطار التاريخى لعصر أرسطو وانجازات ذلك العصر الفلسفية والعلمية ؛ ومن خلال الافادة من الأطر المنهجية الفلسفية والعلمية السائدة فى عصرنا ، ومن محاولتنا الدائمة مقارنة آراء أرسطو بآراء أقرانه من الفلاسفة المحدثين محاولين الكشف عن مدى التقارب بين آرائه وآرائهم ، رغم انكار العديد منهم لآراء أرسطو وزعمهم بأنهم إنما استهدفوا تقديم فلسفات جديدة تناقض فلسفة أرسطو ومنهجه .

ويمكن تلخيص أهم تلك النتائج فيما يلى :

أولا : إن نظرية المعرفة الأرسطية تقوم على أساس الموازنة بين أهمية الادراك الحسى والادراك العقلى ؛ لقد كان أرسطو يدرك أن الحواس هى سبيلنا إلى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه ، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها إليه .

ولذلك فقد اختلف عن أفلاطون حينما أوضح أن للحواس دورا هاما لا يجب اغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى ، كما اختلف مع أى فيلسوف من العقليين الخلص ممن يهملون دور الحواس ويقللون من شأنه فى المعرفة الإنسانية . وبنفس القدر اختلف مع الحسيين الذين يغالون فى اتجاههم الحسى فينكرون أى امكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بدون أن يكون أساسها ما تقدمه الحواس من معطيات حسية .

وقد توسط أرسطو حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئى ، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لا يمكن أن تكون من موضوعات الادراك الحسى .

ثانيا : إن الخلاف بين شراح أرسطو حول نظريته فى العقل أخذ طابعا ميتافيزيقا واضحا ، وقد تبين لنا أن صبغ نظريته فى العقل بهذه الصبغة الميتافيزيقية لم يكن يقصده أرسطو على هذا النحو الذى غالى فيه شراحه ومفسريه ؛ فقد كانت المشكلة فى الأساس تتعلق بالمعرفة ، وأساسها كان محاولة أرسطو تفسير عملية الادراك العقلى . وبيان مدى ارتباط قوة العقل النظرية بالاله حيث يجب التشبه بالاله قدر الطاقة الإنسانية من ناحية ، ومدى ارتباط قوة العقل العملية بالواقع الحسى التجريبى من ناحية أخرى .

ثالثا : فى ضوء الفهم السابق لنظرية العقل عند أرسطو واعتبارها تتعلق بمشكلة المعرفة لديه وجدنا أن تمييزه بين قوتين للعقل ؛ قوة منفعلة (أى العقل بالقوة) وقوة فاعلة (أى العقل بالفعل) داخل العقل الإنسانى كان لأمرين : أولهما ، ليفسر كيفية الادراك العقلى حيث يجرد الثانى الصور — فيكون أشبه بالضوء الذى يكشف للحواس موضوعاتها — فيتلقاها الأول فيتحول إلى عقل مدرك بالفعل ، وثانيهما ، ليميز بين درجتين من درجات المعرفة العقلية : الأولى ؛ العقل حينما يعرف معتمدا على ما تنقله الحواس . أما الثانية ؛ فهى العقل حينما يدرك ويعرف دون الرجوع إلى تلك الخبرات الحسية وبدون معونتها ، أى يعرف من خلال نشاطه الخالص الخاص .

ملحق (١)

نصوص لأرسطو

من كتاب « النفس »[1]

(١) النص مأخوذ من ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، وراجعها على النص اليوناني الأب جورج شحاته قنواتي ، دار احياء الكتب العربية ،الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٩ م .

الكتاب الأول
عمل الإحساس بوجه الإجمال

يجب أنْ نفهم أن الحاسة بوجه عام فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب .

ما الحاســة وتشبيه الشمع والطابع

فهو يقبل طابع الذهب أو البرنز ، لا من حيث إنهما ذهب أو برنز . والأمر كذلك فى الحاسة التى تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت ، لا من حيث إن كلا من هذه الأشياء جزئية ، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها .

القوة والعضو

وعضو الحس الأولى هو ذلك الذى توجد فيه قوة من هذا النوع [لقبول الصور المحسوسة .] فالعضو والقوة إذن شىء واحد ، غير أنّ جوهرهما مختلف لأن الحاس يجب أنْ يكون مقدارا ما ، على حين ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة ما وقوة للحاس . — فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس . ذلك أن الحركة إذا كانت شديدة جدا على عضو الحس فإن الصورة (وهى ما نقول إنها الحاسة) تتلاشى كما يحدث فى التناسب والمقام ، عند ما تضرب الأوتار بشدة .

لماذا لا يحس النبات

ويوضح هذا أيضا أن النبات لا يحس مع أن فيه جزءا من النفس[1] ، وأنه ينفعل إلى حد ما بتأثير الملموسات ، فيُصبح مثلا باردا أو حارا . وعلة ذلك أنّ النبات ليس فيه متوسط ولا مبدأ قادر على قبول الصور المحسوسة [بدون هيولاها] وعلى العكس عندما ينفعل تؤثر فيه الهيولى كذلك . وقد تسأل أخيرا إذا كان شىء ما لا يدرك الرائحة[2]

---

(١) أى النفس النباتية أو الغاذية [ت] .

(٢) يريد النبات مثلا وهذا إيضاح لما سبق [ت] .

هل يمكن أن ينفعل بتأثير الرائحة ، أو كان شيء لا يبصر هل يمكن أن ينفعل بتأثير اللون ، وكذلك الحواس الأخرى .

هل يؤثر المحسوس بدون الاحساس

لكن إذا كان موضوع الشم الرائحة ، فإنَّ الأثر الذى تحدثه ، إذا كان لابد أن يحدث عنها أثر ما ، هو الشم فقط . ويترتب على ذلك أن الكائنات التى لا تشم لا تنفعل بتأثير الرائحة (ويمكن أنْ يقال ذلك عن الحواس الأخرى) ولا يمكن أن تنفعل الأشياء القادرة على الإحساس ، إلا إذا كان فيها الحاسة الخاصة المقابلة[1] . ويتضح ذلك مما يأتى :فالضوء والظلام لا يؤثران فى الأجسام أى أثر ، ولا كذلك الصوت ولا الرائحة ، بل التى تتأثر هى الأشياء الموجودة فيها هذه الصفات ، مثال ذلك أنَّ الهواء الذى يصحب الرعد هو الذى يحطم الخشب — ومع ذلك [يقال] إن الملموسات والطعوم تؤثر ، وإلا فبأى فعل تتأثر الكائنات غير المتنفسة وتتغير ؟ هل [نقول] إذن أنَّ المحسوسات الأخرى تؤثر أيضا ؟ أليس الأوْلى أنْ نقول إنه ليس كل جسم يمكن أن ينفعل بالرائحة والصوت ، وإنَّ الأجسام التى تنفعل على هذا النحو ليست صورتها معينة أو ثابتة كالهواء مثلا ؟ ذلك أن الهواء يصبح مشموما إذا تغيّر تغيرا ما[2] [فإن قيل] : ماذا تكون الرائحة إذن ، إذا لم تكن نوعا من الانفعال ؟ [قلنا] أليس شم الرائحة هو إدراك الإحساس ، على حين أن الهواء بعد انفعاله يصبح سريعا محسوسا .

---

(١) المقصود أن لكل حاسة محسوساتها . وفى ذلك يقول أرسطو إن الكائن الذى يخلو من الشم لا يتأثر بالروائح ، وكذلك الأمر فى سائر الحواس . وإذا فرضنا أن حيوانا ليس عنده إلا اللمس أو البصر فلن يتأثر بالطعوم [ت] .

(٢) فى تفسير تريكو لغرض أرسطو أن الرائحة التى يتلقاها الهواء تدل على أنه تغير . فهل نقول عندئذ إن الإحساس بالرائحة ليس إلا انفعالا ؟ يجيب أرسطو : لا ، بل الإحساس فعل ما يتضمن الإدراك ، وليس مجرد انفعال كالحال فى الهواء الذى نشمه .ثم يضيف أرسطو أن الهواء الذى تغير بتأثير الرائحة يصبح محسوسًا مدركا لحاسة الشم . وقد أضاف تريكو عبارات وضعها بين أقواس توضيح النص .

الكتاب الثالث

(١)

فى وجود حاسة سادسة — الحس المشترك ووظيفته الأولى

لا توجد حاسة سادسة

أمّا أنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التى درسنا (أعنى البصر والسمع والشم والذوق واللمس) فما نذكره يؤيد ذلك . — ولنسلم ، أنّ كل ما ندركه باللمس نحس به ، إذْ أنّ جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مُدْرَكَةٌ باللمس ، فمن الضرورى تبعا لذلك أننا إذا فقدنا إحساسا ، فقدنا كذلك عضو الحس . إلا أننا من جهة ، نحس باللمس جميع الأشياء التى ندركها بمماستها مباشرة ، واللمس حاسة موجودة فينا ، ومن جهة أخرى جميع الأشياء التى ندركها بمتوسطات ، وبغير أن تماسها ، نحس بواسطة أجسام بسيطة ، أعنى الهواء والماء ، وهكذا تجرى الأمور ، حتى إذا حدث إدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع بطريق وسط واحد ، فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أنْ يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة . (مثلا إذا كان عضو الحس مركبا من الهواء ، والهواء هو وسط الصوت واللون معا) أمّا إذا أدركنا محسوسا واحدا بعدة متوسطات (مثلا اللون ، والمتوسط له هو الهواء والماء ، لأن كليهما مشفان) فيكفى أنْ يكون عندنا عضو واحد للحس مركب من أحد هذين المتوسطين كى ندرك المحسوس بطريق المتوسطين . لكن أعضاء الحس لا تتركب إلا من عنصرين فقط من العناصر البسيطة (ذلك أنّ الحدقة مكونة من الماء ، والسمع من الهواء والشم من هذا أو ذاك) . أمّا النار فإمّا أنها لا تدخل فى تركيب أى عضو من أعضاء الحس ، وإمّا أنها مشتركة فيها جميعا (لأن شيئا بدون النار لا يمكن أن يُحس) . وأمّا الأرض فإنها إمّا ليست من العناصر الداخلية فى تركيبها على الإطلاق ، وإمّا أنها تمتزج فى الأغلب مع اللمس بوجه خاص . ويبقى بعد ذلك أنه لا يوجد أى عضو من أعضاء الحس ، غير الأعضاء المركبة من الماء والهواء . لكن أعضاء الحس المركبة من الهواء والماء ، توجد فى الواقع عند بعض الحيوانات ، وإذن فجميع الإحساسات موجودة فى الحيوانات التى

ليست ناقصة ولا مبتورة ، ذلك أنه يظهر أنَّ الحيوان المسمى بالخلد له أعين تحت الجلد . وهكذا فإنه إذا لم يوجد جسم بسيط آخر [غير معروف][١] ، أو صفة لا تتعلق بالأجسام الموجودة فى عالمنا ، فلن تنقصنا أى حاسة[٢] .

المحسوسات المشتركة

ولا يمكن كذلك أنْ يوجد عضو خاص للحس للمحسوسات المشتركة التى ندركها بالعرض ، بواسطة كل حاسة .مثال ذلك : الحركة ، والسكون ، والشكل والمقدار ، والعدد ، والوحدة . ذلك أننا ندركها جميعا بالحركة . إذْ أننا بالحركة ندرك المقدار ، وبالتالى الشكل ، لأنَّ الشكل مقدار ما . وندرك الساكن بغياب الحركة . وندرك العدد بسلب الاتصال ، وكذلك بالمحسوسات الخاصة ، لأنَّ كل إحساس ليس له إلا موضوع واحد . — ويتضح من ذلك أنه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة ، كالحركة مثلا إذ فى تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك الحلو بالبصر (يحدث هذا الإدراك إذْ يوجد عندنا الإحساس بمحسوسين فى وقت معا ، ولذلك إذا وجدا معا أدركناها معا كذلك) وإلا لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون (Cleon) لا على أنه ابن كليون بل على أنه أبيض ، أمَّا أنْ يكون الأبيض ابن كليون فهذا بالعرض . لكن فى الواقع عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة ، وليس هذا الإحساس بالعرض ، وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا فى هذه الحالة لا ندركها إلا كما ندرك ابن كليون كما ذكرنا .

الاحساس بالعرض للمحسوسات

غير أنه بالعرض تدرك الحواس المختلفة المحسوسات الخاصة الأخرى ، لا من حيث إنها حواس متفرقة ، بل من حيث إنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الإحساسات معا لشيء واحد . وهذه هى الحال عندما ندرك أنَّ المرارة مر وأصفر ، لأنه ليس من شأن أى حاسة أخرى أنْ تقول عن هاتين الصفتين إنهما شيء واحد . ومن هنا يأتى أيضا أنَّ الحس المشترك يخطئ : إذْ يكفى مثلا أنْ يكون الشيء أصفر ، حتى نعتقد أنه مرارة .

---

(١) زيادة فى ترجمة هكس .
(٢) المقصود حاسة أخرى سادسة كما فى ترجمة هكس

لماذا تعددت الحواس

ولكن قد نسأل : لأى غرض تتعدد فينا الحواس بدلا من حاسة واحدة ؟ ألا يكون ذلك لئلا تخفى علينا المحسوسات المصاحبة(١) والمشتركة كالحركة والمقدار والعدد ؟ ذلك أنه إذا كان البصر هو الحاسة الوحيدة لإدراكها ، وكان الأبيض موضوعه ، لا تفلتت منا هذه المحسوسات المشتركة بسهولة ، وبدت لنا كأن جميع المحسوسات واحدة ، لأن اللون والمقدار مثلا يتصاحبان دائما . لكن المحسوسات المشتركة من حيث إنها توجد كذلك في محسوس آخر ، فهذا دليل على أنها متغايرة(٢) .

(٢)
تابع — الحس المشترك — وظيفته الثانية والثالثة

إدراك أننا ندرك

لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع ، فبالضرورة أنّ الحاس يدرك أنه يبصر إمّا بالبصر وإمّا بحاسة أخرى ؛ لكن في هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هي حاسة البصر وحاسة موضوعه ، أى اللون . ويترتب على ذلك إمّا أنْ توجد حاستان للمحسوس الواحد ، وإمّا أنْ يكون البصر حاسة نفسه(٣) . وأيضا إذا كانت الحاسة التى تدرك البصر حاسة أخرى ، فإمّا أنْ نذهب إلى ما لا نهاية له ، وإمّا أنْ تكون إحدى هذه الحواس حاسة نفسها . فالأوْلى إذن أنْ نُسَلِّم بذلك لأول حاسةَ .

صعوبات

ولكن ها هنا صعوبة . فإنْ قيل إنّ الإدراك بالبصر هو البصر ، وإنّ ما نبصر هو

---

(١) أى التى تحدث مع غيرها فتصاحبها [ت] .

(٢) يقسم ابن رشد موضوعات الحس المشترك ، فبعضها يخص جميع الحواس ، وبعضها لاثنين منها فقط . وهذا نص كلامه « وهذه القوى الخمس التى عددناها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة ... سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد ، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركان بحاسة البصر وحاسة اللمس . ثم يضيف بعد ذلك أن وظيفة الحس المشترك الحكم على التغاير « فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى نقضى مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون وريح وطعم وشكل ، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها ، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة . وذلك أن القوة التى تقضى على أن هذين المحسوسين متغايران هى ضرورة قوة واحدة » ..

(٣) هذه الوظيفة الثانية للحس المشترك عند أرسطو أى الإحساس بالإحساس أما ابن رشد فجعلها الوظيفة الثالثة [انظر التعلقة السابقة] وهى عنده كما يأتى « وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها ؛ وتدرك مع هذا أنها تدرك ، فهى تحس الإحساس ، وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك » .

اللون أو ما يوجد في اللون فيه ، فإذا رأينا شيئا هو نفسه يبصر ، فإنَّ ما يُرى أولا[١] يكون فيه أيضا اللونُ ، قلنا : إنَّه من البيِّن إذن أنَّ « الإدراك بالبصر » لا يُحمل على معنى واحد . لأننا حتى إذا لم نر شيئا ، فإننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام ، ولو أنَّ ذلك لا يكون بضرب واحد . وأيضا فإنَّ ما يبصر فهو بنحو مّا ملون ، مادام كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهيولى . ولهذا أيضا فإنَّ المحسوسات إذا غابت ، ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس .

فعل المحسوس والحاسة واحد

إن فعل المحسوس والحاسة فعل واحد ، غير أنَّ ماهيتهما مختلفة ، ولنضرب مثلا بالصوت بالفعل ، والسمع بالفعل :فمن الممكن ألا يسمع من عنده سمع ، وألا يرن من عنده صوت ، ولكن عند ما يخرج إلى الفعل من يسمع بالقوة ، ويرن من عنده رنين بالقوة ، عندئذ يحدث السمع بالفعل ، والصوت بالفعل ، ويمكن أن يسمى هنا بالسماع والرنين — فإذا كانت الحركة والفعل والانفعال توجد في المنفعل ، فبالضرورة أنْ يوجد الصوت بالفعل والسمع بالفعل من السمع بالقوة ، لأنَّ فعل الفاعل والمحرك يحصل فى المنفعل ؛ ولهذا ليس من الضرورى أن يكون المحركُ نفسُه متحركا[٢] . فِعْل المُصوِّت إذن هو الصوت أو الرنين ،وفعل ما يُسْمع السمع أو السماع ، لأنَّ السمع يقال على معنيين ، وكذلك[٣] المصوت . فالأمر كذلك فى الحواس الأخرى ، والمحسوسات الأخرى . ذلك أنه كما أنَّ الفعل والانفعال يوجدان فى المنفعل لا فى الفاعل ، كذلك فعل المحسوس وفعل قوة الحس يوجدان فى الحاس . غير أنه فى بعض الأحوال يسمى كل فعل منهما باسم خاص كالرنين والسماع مثلا ، وفى بعض الأحوال الأخرى لا يسميان ؛ ذلك أننا نسمى الإبصار فعل البصر ، ولكن فعل اللون لا اسم له . ونسمى التذوق فعل قوة الذوق ، ولكن فعل المذوق لا اسم له .والآن من حيث إنَّ فعل المحسوس وفعل الحاس هما فعل واحد ، على الرغم من تباين ماهيتهما فمن الواجب أنْ يزول أو يبقى معا كل من السمع

(١) يريد عضو الحس أى العين عن هكس .

(٢) فعل المحسوس فى الحاسة ليس ميكانيكيا بل غائيا بالمحسوس غاية تتجه إليها الحاسة من تلقاء نفسها . وأثر المحسوس كأنه محرك لا يتحرك . أما أنه لا يتحرك فراجع إلى وجوده فى الحاسة ، ومن هنا لا يتحرك ساعة الفعل [ت] .

(٣) أى القوة والفعل [ت] .

والصوت ، إذا حملا على معنى الفعل . وكذلك أيضا الطعم والذوق ، ومثل ذلك الحواس الأخرى والمحسوسات الأخرى . على العكس من ذلك فيما يختص بالمحسوسات التى يقال إنها محسوسات بالقوة ، فليس هذا بواجب[1] .

خطأ الطبيعيين الأولين

ولذلك أخطأ الطبيعيون الأولون عند ماذهبوا إلى أنّه لا يوجد أبيض ولا أسود بدون البصر ، ولا طعم بدون الذوق . فإن صح رأيهم من جهة فإنّه غير صحيح من جهة أخرى ؛ ذلك أنّ الإحساس والمحسوس يقالان على معنيين : أحدهما بالقوة ، والآخر بالفعل ؛ لذلك يصح قول هؤلاء الفلاسفة فى حالة الفعل ، ولكنه لا يصح فى الحالة الأخرى . ويرجع خطؤهم إلى حمل الألفاظ على المعنى المطلق ، على حين أنها لا تقبل الإطلاق .

الحاسة تناسب كالحال فى السمع

وإذا كان التوافق ضربا من النغم وكان النغم والسمع من جهةٍ شيئا واحدا وليسا شيئا واحدا من جهة أخرى ؛ وكان التوافق هو التناسب ، فمن الضرورى أنّ يكون السمع كذلك ضربا من التناسب . ولهذا السبب كان كل إفراط أو تفريط كالصوت الحاد والغليظ مما يُفسد حاسة السمع . وكذلك فى الطعوم ، فإنّ المفرطة منها تتلف الذوق وفى الألوان يفسد الإفراط فى الضوء اللامع والمعتم البصر . وفى الشم الرائحة القوية سواء أكانت حلوة أم مرة [2] كل هذا يدل على أنّ الحاسة تناسب مّا . ولهذا السبب أيضا تكون المحسوسات لذيذة ، إذا بلغت حدّ التناسب المطلوب ، وقد كانت من قبل نقية وبدون امتزاج كالحال فى اللاذع أو الحلو أو المالح فإنها لذيذة ، ولكن على وجه العموم الممتزج أكثر توافقا من الحاد أو الغليظ فقط ، وبالنسبة للحس ما يمكن أن يسخن أو يبرد لكن الحاسة هى التناسب ،على حين أن المحسوسات المفرطة هى علة الألم أو الفساد .

---

(١) أى ليس بواجب أن تزول أو تبقى معا . وهنا نجد أرسطو يرفض أى تفسير نسبى . وليس وجود العالم الخارجى وظيفة من وظائف إحساسنا ، مادامت المحسوسات يمكن أن توجد بالقوة مستقلة عن الذى يحس بها [ت] .

(٢) كذا فى اليونانى [تترائى] .

المحسوسات المتغايرة

كل حاسة هي إذن خاصة بمحسوسها توجد في عضو الحس من حيث هو كذلك ، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له . مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود ، والذوق بين الحلو والمر ، والأمر كذلك أيضا في الحواس الأخرى ، ولكن لما كان حكمنا يقع أيضا على الأبيض والحلو ، وعلى كل محسوس في صلته بمحسوس آخر ، فبأى مبدأ ندرك تغايرها . يجب أنْ يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات .ومن هنا يتضح أيضا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس ، إذ يكون في هذه الحالة من الواجب أن ما يحكم [1] يحكم بملاقاة المحسوس . ويترتب على ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض :ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلاً منهما بوضوح . وإلا يكف أن أرى أحدهما وأن ترى أنت الآخر كي يظهر الفرق بينهما . ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة هي التي تقول هذا الفرق ، لأننا نقول إن الحلو غير الأبيض . فما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتدرك كما تميز — يظهر إذن أنه ليس يمكن الحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة . أما أنه لا يمكن أن يحكم عليها في أوقات متفرقة ، فهذا ما سوف نبينه ، ذلك أنه لما كانت نفس القوة هي التي تقول إن الحسن والقبيح متميزان ، وكذلك أيضا فإنها عندما تقول على شيء بأنه مختلف تقول على الآخر إنه كذلك (ولفظ « عندما » هنا ليس بالعرض بالنسبة للقول أعنى بالعرض المعنى الذى أثبت فيه الآن أن شيئا يختلف عن غيره ، دون ذكر تخالفهما بالفعل في الوقت الحاضر . على العكس فإن هذه القوة تقول على النحو التالي : فهي تحكم في الآن ، وتحكم أن الأشياء مختلفة بالفعل في الآن) لهذا إذن كانت القوة تحكم في وقت واحد ؛ فهي لذلك وحدة لا تنفصل في وقت لا ينفصل .

ولكن [قد يُعترض] بأنه يستحيل في الشيء الواحد أنْ يتحرك حركات متضادة في وقت واحد ، إذْ أنَّ هذا الشيء غير منقسم ، وفي وقت غير منقسم .

نظرية مؤقتة

فإذا كان المحسوس حلوا ، فإنه يحرك الحاسة أو التفكير بنحو معين ، على حين أنَّ المُرَّ

---

(١) أى الحس المشترك [ت] .

يحرك بنحو مضاد ، والأبيض بنحو آخر . فهل إذن ما يحكم[1] هو فى نفس الوقت من جهة لا ينقسم ، ولا ينفصل بالعدد من جهة ، ومنفصل بالجوهر من جهة أخرى ؟ فيكون المنقسم هو ما يدرك المحسوسات المنقسمة من وجه ، إلا أنه من وجه آخر يدركها هذا المنقسم من حيث إنها لا منقسمة ، لأنه قابل للقسمة بالجوهر ، غير قابل للقسمة بالمكان والعدد .

اعتراض

أو أن هذا الحل مستحيل ؟ ذلك أنه بالقوة فقط الشيء الواحد اللاقابل للقسمة يستطيع أن يكون المتضادين معا ، وليس ذلك بالجوهر :بل يصبح منقسما بإخراجه إلى الفعل ، ولا يمكن أن يكون فى نفس الوقت أبيض وأسود ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يقبل صور الأبيض والأسود [إذا سلمنا] ، أنه بهذا الجنس من القبول يكون الإحساس والتفكير .

التشبيه بالنقطة

ويشبه أن يكون هذا كما هو فى النقطة التى يسميها بعض الفلاسفة[2] ، وهى تعد واحدة أو اثنتين[3] ، ومن حيث كذلك يمكن أن تنقسم . وإذن فالقوة التى تحكم واحدة من جهة أنها لا تقبل القسمة ، وهى تحكم على الشيئين معا ، ولكن من وجهة أنها قابلة للقسمة فإنها ليست واحدة إذ أنها تستعمل النقطة الواحدة مرتين فى وقت واحد . وإذن فمن جهة أنها تنظر إلى الطرف على أنه اثنان فإنها تحكم على شيئين ، وعلى شيئين منفصلين بقوة منفصلة بنوع ما ، ولكن من حيث إنها تنظر إلى الطرف كأنه شيء واحد فإنها تحكم على شيء واحد وتدرك المحسوسات فى وقت واحد .

فقد ذكرنا إذن ما فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذى يكون به الحيوان قادرا على الإحساس .

---

(١) أى الحس المشترك [ت] .

(٢) إشارة إلى الرياضيين على وجه العموم [روديه] .

(٣) النقطة الهندسية إما منقسمة وإما لا منقسمة بحسب اعتبارها واحدة أو اثنتين . فهى على الخط قد تكون نهاية جزء من هذا الخط ، وبداية الجزء الآخر [ت] .

(٣)
التفكير والإدراك والتخيل – القول فى التخيل

الإحساس والتفكير :

هناك إذن[1] صفتان أساسيتان تميزان ما تُعرَّف به النفس : الأولى الحركة الموضعية ، والثانية التفكير والحكم والإحساس[1] . ومن جهة أخرى يذهبون عادة إلى أن التفكير والعقل كأنهما نوع من الإحساس (لأن النفس فى كلا الحالين تميز وتعرف شيئا موجودا) . وأنّ قدماء الفلاسفة[2] يوحّدون بين الحكم والإحساس[2] (فهذا أنبا دوقليس يقول « يزيد العقل فى الإنسان بما يقدم إلى الحواس » ، ويقول فى كتاب آخر « ومن هنا يحصل عند الإنسان دائما أفكار تتغير » ، وتدل أقوال هوميروس على نفس الشىء إذ يقول : « لأن هذا هو العقل [فى الإنسان] » فجميع هؤلاء يعتقدون أنّ التفكير كالإحساس شىء جسمانى ، وأنّ الشبيه يُدْرِك ويفكر بالشبيه ، كما بيّنا فى أول هذا الكتاب[3] .

رفض المذهب :

ومع ذلك فمن الواجب عليهم فى نفس الوقت أن يبيّنوا علة الخطأ وهو ظاهرة توجد فى الحيوانات بوجه خاص ، وتقع النفس فيه أغلب حياتها . ويترتب بالضرورة [فى مذهبهم] إمّا ، كما يذهب بعض الفلاسفة[4] ، أن جميع الظواهر صادقة ، وإمّا أنّ مماسة اللاشبيه هى التى تُحدث الخطأ . لأن هذا هو ضد معرفة الشبيه بالشبيه . ولكنهم يسلمون عادة بأن الخطأ فى الأضداد كالعلم بها شىء واحد) . – فمن البيّن كما نقول إذن ، أن الإحساس والعقل ليسا أمرا واحدا ، ذلك أنّ أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات ، والآخر عند صغير فقط ؛ وأيضا فإنّ التفكير (الذى يشمل المستقيم وغير المستقيم من حيث إنّ التفكير عقل ، وظن صادق ، وغير المستقيم أضدادها) ليس هذا التفكير مطابقا للإحساس

---

(١) فى تفسير فيلوبون أن قدماء الفلاسفة عرفوا النفس بأمرين : الحركة الموضعية من جهة ، والتفكير والحكم والإحساس من جهة أخرى . وعندهم أن التفكير والإحساس شىء واحد ، مع أنه من الواضح أن الإحساس والتفكير مختلفان [ت] .

(٢) انظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ ظ ١٢ – وهم أنباد وقليس ، وديمقريطس ، وبارمنيدس ، بل هوميروس أيضًا [ت] .

(٣) الكتاب الأول المقالة الثانية .

(٤) مثل بروتاجوراس الذى يرفض أرسطو مذهبه بوجه خاص ، انظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ و ٦ – والمقالة الأولى ٤٠٤ و ٢٨ [ت] .

كذلك ، لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما ، ويوجد عند جميع الحيوانات ، على حين أن التفكير قد يكون خطأً كما يكون صوابا ، ولا يوجد إلا عند الكائنات التى لها عقل[١] . — أما التخيّلُ فهو شيء متميز عن الإحساس والتفكير ، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدونَ التخيل لا يحصل الاعتقاد . أمّا أنّ التخيل ليس تفكيرا ، ولا اعتقادا ، فهذا واضح ، ذلك أنّ التفكير متوقف علينا كما نريد (لأننا نستطيع أن نتخيل شيئًا أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار فى مواضع معينة للذاكرة ويكوّنون منها صورا) على حين أنّ الظن لا يتوقف علينا ، لأنّ الظن الذى يحدث عندنا ، إمّا أنْ يكون صادقا ، وإمّا أنْ يكون كاذبا ؛ وأيضا فإننا حين يحصل عندنا ظن بأنّ شيئًا مرعبٌ أو مخيف ، ننفعل فى الحال ، وكذلك إذا كان الشيء مطمئنا .

أمّا إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل فى صورة الأشياء التى توحى بالخوف أو الأمن[٢] . — وهناك أيضا أنواع من الاعتقاد : العلم والظن والعقل وأضدادها ولكن التمييز بين هذه الأنواع يجب أنْ يُبحث فى موضع[٣] آخر .

التخيل :

ولنعد إلى القول فى التفكير : لما كان التفكير مختلفا عن الإحساس وكان يبدو من أمره أنه يشمل التخيل من جهة ، والاعتقاد من جهة أخرى ، فيجب بعد تحديد طبيعة التخيل أنْ نفحص أيضا عن الاعتقاد . إذا كان التخيل إذن هو القوة التى بها نقول إنّ الصورة تحصل فينا ، وإذا ضربنا صفحا عن استعمال المجاز لهذا الاصطلاح ، فإننا نقول إنّ التخيل ليس إلا قوة أو حالة نحكم بها ، ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ . والأمر كذلك فى الإحساس والظن والعلم والتعقل .

ليس التخيل إحساسا :

أمّا أنّ التخيل يختلف عن الإحساس فهذا بيّن . وهاك الأسباب : ذلك أنّ الإحساس أمّا قوة وإما فعل ، مثال ذلك البصر والإبصار . على العكس قد توجد الصورة فى

---

(١) يميز ابن رشد بين التخيل والإحساس فيقول : « وقد تفارق هذه القوة أيضًا قوة الحس فإنا كثيرًا ما تكذب بهذه القوة ، وتصدق بقوة الحس ، ولا سيما فى محسوساتها الخاصة ، ولذلك كثيرا ما تسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا » .

(٢) يعنى أنه لا يحدث عندنا انفعال [تريكو] .

(٣) لعل أرسطو يقصد كتاب الأخلاق النيقوماخية الجزء السادس الفصل الثالث [ت] .

غيبتها[١] كالصور التي نشاهدها في النوم . – وأيضا فإنّ الإحساس حاضر دائما[٢] ، وليس التخيّل كذلك . ومن جهة أخرى إذا كان التخيل والإحساس شيئا واحدا بالفعل ، فيجب أنْ يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أنّ الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والنحل والدود[٣] – وأيضا فإنّ الإحساسات صادقة دائما ، على حين أنّ الصور في معظم الأحيان كاذبة – وأيضا فنحن لا نقول حين توجه نظرنا إلى المحسوس إنه يظهر لنا كصورة إنسان مثلا ، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهدتنا واضحة (وعندئذ يكون الإحساس صادقا أو كاذبا)[٤] . – وأخيرا ، كما ذكرنا من قبل ، فإن الصور البصرية تظهر حتى إذا كانت الأعين مغمضة .

وليس ظنا :

إلا أنّ التخيل لا يمكن أنْ يكون أحد الأمور الصادقة دائما ، كالحال في العلم أو التعقل ، لأنّ التخيل قد يكون كاذبا أيضا . يبقى إذن أنْ ننظر هل هو الظن ، لأن الظن قد يكون صادقا أو كاذبا . إلا أنّ الظن يكون مصحوبا باعتقاد قوى (ذلك أنه لا يمكن ألا يعتقد صاحب الظن فيما يظنه) ولكن لا يوجد الاعتقاد القوى في أى حيوان ، على حين أنّ التخيل يوجد عند عدد كبير منها .

وليس ظنا مصحوبا بالإحساس :

وأيضا فإن كل ظن يصحبه اعتقاد قوى ، وكلّ اعتقاد قوى إقناع ، وكلّ إقناع عقل ، ولكن من بين الحيوانات ما يوجد عنده تخيّل دون العقل – فمن الواضح عندئذ أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس ، ولا الظن الحاصل عن الإحساس ، ولا المركب من الظن والإحساس ، لما ذكرناه ، ولأنه في مذهبهم يكون موضوع الظن

---

(١) أى في غيبة الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل [ت] .

(٢) المقصود هنا الإحساس بالقوة إذ أن ملكة الحس حاضرة دائما في سائر الحيوان [ت] .

(٣) المقصود أن الإحساس يشمل الإنسان والحيوان ، أما التخيل فخاص بالإنسان ، وبعض الحيوان فقط . ويضيف ابن رشد فرقا آخر « وأيضا فإن الحس من الأمور الضرورية لنا ، وليس كذلك التخيل ، بل لنا أن نتخيل الشيء وألا نتخيله . وهذا أحد فروق ما بين هذه القوة وقوة الظن » . ويقول فيما يختص بالحيوان « ومن هذه الجهة نظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كالدود والذباب وذوات الأصداف . وذلك أنا نرى هذا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بحضور المحسوسات . ويشبه أن يكون هذا الصنف من الحيوان إما أن لا يوجد له تخيل أصلا ، وإما إن وجد فغير مفارق للمحسوس » .

(٤) جميع المفسرين يضعون هذه الجملة بين حاصرتين لعدم صحتها [ت] .

ليس شيئًا آخر إلا موضوع الإحساس : أعنى أن التخيّل يكون المركبَ مثلا من الظن بالأبيض والإحساس بالأبيض ، لأنه لا يمكن أن ينتج عن الظن بالخير والإحساس بالأبيض . فإنْ تتخيل إذن هو فى هذا المذهب أنْ تظن عن الشىء الذى نحس به ، وليس ذلك بالعرض . إلا أننا فى الحقيقة ندرك بالإحساس أشياء كاذبة يحصل لنا عنها فى نفس الوقت اعتقاد صادق ، مثال ذلك أنّ الشمس تظهر فى حجم قطره قدم ، ومع ذلك نعتقد أنها أعظم من الأرض المسكونة . ويترتب على ذلك إما أننا قد عدلنا عن الظن الصادق الموجود فينا ، ولو أن الشىء لم يتغير ولم يحصل عندنا سهو أو عدول عن اعتقادنا ، وإمّا أنْ نحتفظ بالظن الصادق الموجود فينا ، وعندئذ يكون الظن نفسه بالضرورة ، صادقا وكاذبا معا . ومع ذلك لا يمكن أنْ يُصبح الظن الصادق كاذبا إلا فى الحالة التى يتبدل فيها الشىء بغير علمنا . ويترتب على ذلك أنّ التخيل ليس أمرا من هذه الأمور[1] ولا المركب منها .

ولكن ما دام الشىء المتحرك يمكن أنْ يحرك غيره بدوره ؛ وكان التخيل كما يظهر ضربا من الحركة ، ولا يمكن أن يحصل بدون الإحساس ، ولكن فى الكائنات التى تحس فقط ، وعن أشياء هى موضوعات الإحساس ؛ وكانت الحركة يمكن أن تحصل عن الإحساس بالفعل أيضا ؛ وكانت هذه الحركة بالضرورة شبيهة بالإحساس ؛ فإذا سلمنا بهذه المقدمات ، فالحركة التى هذه طبيعتها يجب بالضرورة أولا ألا تكون قادرة على الوجود بدون إحساس وأن تنتمى إلى الكائنات التى لا تحس ، وثانيا أن تجعل صاحبها قادرا على أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال ، وأخيرا أن تكون نفسها صادقة أو كاذبة . — أما لماذا كانت النتيجة الأخيرة فذلك لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما أو على الأقل لا يصيبه الخطأ إلا فى النادر . ثم يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض ، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ ، لأنه أنْ يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطئ فيه ، ولكن أنْ يكون الأبيض هذا الشىء أو ذاك فهذا ما يمكن أنْ نخطئ فيه . وثالثا هناك إدراك المحسوسات المشتركة ، نعنى المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض ، والتى تنتمى إليها المحسوسات الخاصة أعنى مثلا الحركة والمقدار ، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة ، وفيهما يقع معظم الخطأ فى الإحساس . لكن

---

(١) أى الظن والإحساس (ت) .

الحركة الحاصلة عن أثر الإحساس بالفعل ، تختلف باختلاف هذه الأنواع الثلاثة من الإحساسات . فالنوع الأول[1] مادام الإحساس حاضرا أم غائبا ، ولا سيما إذا كان المحسوس بعيدا .

تعريف التخيل :

فإذا لم يكن في التخيل صفات أخرى غير التي ذكرنا ، وكان كما وصفنا ، فيكون التخيل الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل « فنطاسيا » Phantasia اسمه من النور « فاوس » Phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل ، وهذه هي البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يُظلم بالانفعال ، أو الأمراض ، أو النوم ، كالحال في الإنسان .

وفي القدر الذي ذكرناه عن طبيعة التخيل وعلته كفاية .

(٤)
العقل المنفعل

العقل :

ولننظر الآن في جزء النفس الذي به تعرف وتفهم سواء أكان هذا الجزء مفارقا أم لم يكن مفارقا من حيث المقدار ، بل حسب العقل فقط .وعلينا أنْ نفحص ما يميز هذا الجزء وكيف يحصل التعقل .

العقل أو الفكر :

إذا كان التعقل إذن شبيها بالإحساس ، فيكون التفكير إمّا انفعالا عن المعقول ، وإمّا أمرا آخر من هذا الجنس . يجب إذن أن يكون هذا الجزء من النفس لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة ، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة دون أنْ يكون هذه الصورة نفسها ، وأن يكون العقل بالنسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات . يجب إذن أن يكون العقلُ بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء ، غيرَ ممتزج كما يقول

---

(١) الحركة (أي التخيل) من النوع الأول (ت) .

« أنكساجوراس » حتى يستطيع أنْ يأمر أى يَعْرف ، لأنه حين يُظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة ، فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها .

العقل بالقوة مكان الصور :

وإذن فليست له طبيعة تخصه إلا أنْ يكون بالقوة ، وهكذا ، فإنّ هذا الجزء من النفس الذى يسمى عقلا (أعنى بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعانى) ليس شيئا بالفعل قبل أن يفكر . ولهذا السبب أيضا يجدر بنا ألاّ نقول إنّ العقل يمتزج بالجسم ، إذْ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، إما باردا أو حارا بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس ، ولكن في الواقع ليس له أى عضو . ولذلك قد أصاب من زعم[1] بأن النفس مكان الصور ، على أنّ هذا لا يصدق على النفس بكليتها ، بل على النفس العاقلة ، ولا يصدق على الصور بالفعل ، بل على الصور بالقوة . — أما أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان فهذا بيِّن إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة . ذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى ، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة ، وكذلك لا نستطيع أنْ نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة . لأنّ العقل عندما يعقل معقولا شديدا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، ذلك أنّ قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن ، على حين أنّ العقل مُفَارق له ، إلا أنّ العقل متى أصبح المعقولات .

العقل المستفاد :

على المعنى الذى نسمى به « العالم » ذلك الذى بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل ، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته .

كيف ندرك الصورة والماهية :

ولمّا كان المقدار يختلف عن ماهية المقدار ، والماء يختلف عن ماهية الماء (والأمر كذلك فى كثير من الأشياء الأخرى لا فى جميعها لأن بعضها يتطابق)[2] فإننا نحكم

(١) يشير أرسطو إلى أفلاطون [ت] .
(٢) أى أن الشيء وماهيته واحد [ت] .

على ماهية اللحم وعلى اللحم نفسه إمّا بقوى مختلفة وإما بنفس القوة ولكن بطرق شتى[1] لأن اللحم لا يوجد مستقلا عن المادة بل كتجويف الأنف : صورة معينة فى مادة معينة . إننا نحكم إذن بقوة الحس على البارد والحار وعلى جميع الصفات التى تكون عن تناسب فى اللحم ولكننا نحكم بقوة أخرى إمّا مفارقة للحس وإما مضافة إليها كنسبة الخط المنكسر حين يستقيم إلى الخط المنكسر نفسه — على ماهية اللحم — والأمر كذلك أيضا فى المجردات ، فالمستقيم يشبه تجويف الأنف لأنه مع المتصل . إلا أن ماهيته ، إذا كانت ماهية المستقيم مختلفة عن المستقيم ، شىء آخر . ولنقل مثلا إنّ المستقيم الزوج . إنه إذن بقوة أخرى مختلفة أو بنفس القوة ولكن بطرق أخرى تميزهما على وجه العموم إذن كما أن موضوعات المعرفة مفارقة لهيولاها فالأمر كذلك فى [أفعال] العقل .

بعض الصعوبات :

وها هنا صعوبة : إذا كان العقل بسيطا ولا منفعلا ، وكان كما يقول « أنكساجوراس » لا يشارك أى شىء آخر ، فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالا ما ؟ ذلك أنّه من حيث إن شيئين يشتركان فى أمر ، فنقول عن أحدهما إنه يفعل ، وعن الآخر إنه ينفعل — وأيضا : هل العقل نفسه معقول ؟ لأنه عندئذ إمّا أن يكون فى المعقولات الأخرى عقل ، إذا لم يكن معقولا بشىء آخر غير ذاته ، وإذا كان المعقول واحدا بالنوع ؛ وإمّا أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذى يجعله معقولا ، كما هو الحال فى المعقولات الأخرى — أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول إن العقل هو بالقوة وبوجه ما المعقولات نفسها ، إلا أنه بالفعل ليس أى واحدٍ منها قبل أن يعقل ؟ ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال فى اللوح الذى لم يكتب فيه شىء بالفعل : فهذا بالضبط هو الحال فى العقل ، — وأيضا فإنّ العقل نفسه معقول كسائر المعقولات . ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير « الهيولانية » العاقل والمعقول واحد ، لأن العقل النظرى وما يعرفه شىء واحد . (أما لماذا لا نفكر دائما فسوف نفحص عن ذلك) وعلى العكس الأشياء الهيولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة

---

(١) يقول تريكو إن هذه الفقرة من كلام أرسطو تثير صعوبات كثيرة ، ولم يتفق الشراح على تفسيرها وتفسير ثامسطيوس ثم سمبلقيوس أسهل التفاسير ، وهو الذى تبعه هكس . ويقصد أرسطو أن قوة الحس تكفى فى إدراك المحسوس كاللحم مثلا . أما إدراك الماهية ، أى صورة اللحم ، فهنا يرجع إلى قوة أخرى ، هى العقل , nous وهو الذى يدرك إما الصورة المتحققة فى الهيولى وإما الصورة المفارقة لها .

فقط ، ويترتب على ذلك أن الأشياء الهيولانية تعرى عن العقل (لأنَّ العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هيولاها) أمّا العقل فهو معقول[١] .

(٥)
العقل الفعّال

العقل المنفعل والفعال

ولكن ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح أنْ يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئًا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن إلى هيولاه فمن الواجب ، فى النفس أيضًا ، أنْ نحدد هذا التمييز . ذلك أننا نميز من جهةٍ العقل الذى يشبه الهيولى لأنّه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهةٍ أخرى العقلَ الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء : لأنه ، بوجه ما ، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج ، من حيث إنه بالجوهر فعل ، لأنَّ الفاعل دائما أسمى من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى ، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد . أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد ، ولكنه ليس متقدما[٢] بالزمان على الإطلاق ، ولا نستطيع أن نقول إنَّ هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى . وعندما يفارق[٣] فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا . (ومع ذلك

---

(١) يقول ابن رشد فى تلخيصه « ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقل أن الإدراك فيه هو المدرك . ولذلك قيل : إن العقل هو المعقول بعينه . والسبب فى ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء من الهيولى ويقبلها قبولا غير هيولانى ، يعرض له أن يعقل ذاته ، إذ كانت ليس تصير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس .. » .

(٢) أى متقدما على العلم بالفعل . فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل ، وعن موضوع العلم تبعا لذلك [ت]

(٣) يمكن أن تفهم المفارقة على النحو الآتى : العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بالتجريد ، وعندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئا واحدا ، ولا يتميز عن ماهيته . هذا هو تفسير زوابلا وهكس . ولكن يمكن أنْ نفترض أن ارسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال ، وأنّ غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته [ت]

فإننا لا نتذكر لأنه غير منفعل ، على حين أن العقل المنفعل فاسد[(١)] وبدون العقل الفعّال لا نعقل[(٢)] .

(٦)
أفعال العقل : تعقل الأشياء المركبة ، والأشياء اللامنقسمة
الحكم يؤلف أو يفرق

يحصل تعقل الأشياء اللامنقسمة فى الأمور التى لا يمكن أنّ يقع فيها غلط ، ولكن الأشياء التى يجوز عليها الخطأ والصواب ، فقيها تركيب من معان ، وكأنها معنى واحد . وكما يقول أنبادوقليس : « وحيث ظهر إلى الوجود رءوس كثيرة لا رقاب لها » ثم اجتمعت بعد ذلك بالمحبة ، فكذلك هذه المعانى كانت متفرقة

---

(١) يقول تريكو : إن تفسير هذه الفقرة التى وضعها بين حاصرتين صعب ، وهناك شروح عدة .
(أ) عند فلوطرخس وفيلوبون أن هناك أخطاء فى التذكر تزيد مع الشيخوخة .
(ب) عند ثامسطيوس وسمبلقيوس ورودييه ، أننا لا نحفظ بعد الموت بأى ذكرى للحياة الماضية .
(جـ) عند ترندلنبرج ، وبل ، وسسميل ، أننا لا نذكر فى الحاضر حياتنا الماضية .
(د) عند هكس أن العقل الفعال لأن موضوعه أزلى لا يعقل أى ذكرى .
ويرجح تريكو الرأى الثانى وهو أن الذاكرة لا تعيش بعد الموت ، لأن العقل الفعال لا ينفعل ولا يحتفظ بأى أثر للزمان أو ظروف الحياة . أما العقل المنفعل فإنه يتأثر بالظروف ، ويفسد عند موت الشخص .
(٢) هذه العبارة الأخيرة تفهم على أنحاء ، فقد تترجم : بدون العقل المنفعل لا يعقل العقل الفعال شيئا (سمبلقيوس وزابلا وترندل وبونتز) أو : بدون العقل الفعال لا يعقل العقل المنفعل شيئا (هكس) . أو : بدون العقل المنفعل لا نعقل . أو : بدون العقل الفعال لا نعقل . وقد آثر تريكو التفسير الأخير الذى ذهب إليه روس [ت] .

[تعليق على الفصل السابق]

ناقش ابن رشد المعقولات الأزلية الموجودة فى العقل الفعال وصلتها بالعقل المنفعل أو الهيولانى ، وهذا هو تفسيره :
« أما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وأزلية فليس لها هيولى إلا على التشبيه والتجوز ، إذ كانت الهيولى هى أخص أسباب الحدوث : وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات إذا قبلها ، كالحال فى الاستعداد الهيولانى الحقيقى . ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الاستعداد حادثا والمعقولات التى تقبلها أزلية على هذه الجهة ، وهى الجهة التى ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ويتصل بها . وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية . وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يتناقضون . ذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة ، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا ... ... »
وخلاصة رأى ابن رشد ، وقد نقلنا بعضه ، أن العقل المنفعل استعداد فقط ، وليست مفارقة العقل الفعال مفارقة حقيقية . ومن أراد التوسع فعليه بالرجوع إلى نص ابن رشد [الإهوانى]

أولا ، ثم أصبحت مركبة ؛ مثال ذلك معانى مالا يقاس وقطر المربع . أمّا فيما يختص بالأشياء الماضية والمستقبلة ، فإنّ الزمن يتدخل كعنصر مضاف فى تركيبها ، ذلك أن الخطأ[1] يوجد دائما فى التركيب ، لأننا حين نحكم على الأبيض أنه لا أبيض ، فإننا ندخل اللا أبيض فى التركيب ويمكن أيضا أنْ نسمى جميع هذه المركبات قسمة . ومهما يكن من شىء فليس الخطأ والصواب فى قولنا إن كليون أبيض فحسب ، بل كذلك فى أنّه كان أو سيكون ، والمبدأ الذى يوحّد كُلاً من هذه المركبات هو العقل .

تعقل المعانى الكلية

ولمّا كان اللامنقسم يقال على معنيين : إما اللامنقسم بالقوة ، وإما بالفعل ، فليس ما يمنع أنْ نعقل اللامنقسم عندما نعقل الطول (لأنّه لا منقسم بالفعل) فى زمن لا منقسم ، فالزمن يكون منقسما أو لا منقسما كالطول — فلا نستطيع إذن أن نقول ما جزء الطول الذى يعقله العقل فى كل نصف من الزمن ، لأن الكل إذا كان لا منقسما ، فالنصف لا يوجد إلا بالقوة ، ولكن العقل إذا عَقَل كلَّ نصف على حدة ، فإنه يقسم الزمن كذلك ، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالا كثيرة ، فإذا عقل العقلُ الطولَ مكونا من نصفين ، فإنه يعقل فى زمن مكون أيضا من نصفين[2] أما اللامنقسم ، بالصورة لا بالكم ،

---

(١) تكلم أرسطو عن مذهبه فى الخطأ والصواب فى كتاب العبارة وفى ما بعد الطبيعة . وخلاصته أن الخطأ ينشأ عن فساد تركيب العناصر البسيطة التى منها تتألف الأشياء الطبيعية . [عن تريكو] .

ويقول حنين فى تلخيص كتاب النفس المنسوب إليه : « ثم أخبر [يريد أرسطو] متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال : العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة بنفسه صدق ... ... وإذا وصف الأشياء المركبة ، أى الأجسام ، فربما صدق فى وصفه إياها ، وربما لم يصدق ، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر ، بل إنما هى معقولة بعرض ... ... » .

(٢) يجيب أرسطو هنا عن اعتراض يرجح أنه من أصل ميجارى ، ويذكرنا بالحجج المشهورة التى أثارها زينون الإيلى ، ونصه : كيف نعقل كلا لا منقسما فى زمن منقسم ؟ إذ يجب أن نعقل نصف المستقيم فى نصف الزمن ، ونصف نصف المستقيم فى نصف نصف الزمن ، وهكذا إلى ما لا نهاية له . وجواب أرسطو يستند إلى التوازى بين المتصل والزمان من جهة القوة والفعل . فالزمان من حيث إنه لا منقسم كالخط المستقيم المتصل ، فهو لا منقسم بالفعل ، منقسم بالقوة ، ويعقل بعقل لا منقسم بالفعل ، بل منقسم بالقوة [ت] .

ويقول حنين فى تلخيصه « إن المعقولات لا تتجزأ ، وهى التى يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحدود ، أعنى الأشياء المفردة والصور الهيولانية ، والكم المتصل ، فإنه وإن كان يتجزأ فى طبيعته ، لكنه إذا كان متصلا قيل إنه لا يتجزأ . فأوائل الكمية لا تتجزأ أعنى النقطة والخط والسطح وأما الشىء الذى لا يتجزأ حقا فالمعقول الذى لا هيولى له فإنه لا يقبل التجزئة إلا بالوهم » .

فإننا نعقله فى زمن لا منقسم ، وبفعل للنفس لا منقسم ومع ذلك فإنّ تعقل اللامنقسم وزمن هذا التعقل ، بالعرض فقط ، لا على نحو اللامنقسم بالفعل .

ذلك أننا نعقله على نحوٍ ما نعقل أنّ اللامنقسم بالفعل لا منقسم . ومع ذلك فإن هذا اللامنقسم بالفعل يوجد فيه شيء لا منقسم (ولكنه لا مفارق أيضا) هو الذى يحدث وحدة الزمن والطول ، وهذا العنصر اللامنقسم موجود كذلك فى كل متصل زمنا كان أو طولا . والنقطة ، وكذلك كل قسمة ، وكل مالا ينقسم على هذا النحو ، تتضح لنا كالحال فى العدم . ونستطيع أن تقول كذلك فى الأحوال الأخرى ، كالحال مثلا فى معرفة الشر أو الأسود ، لأننا بأضدادهما نعرفهما بنحو ما ، ولكن العقل الذى يعرف ، يجب أن يكون هذا الضد بالقوة ، وأن يكون وإياه شيئا واحدا . فإذا وجدت علة لا ضد لها ، عقلت نفسها ، وتكون موجودة بالفعل ومفارقة .

قد يكون العقل صادقا دائما

جملة القول : كل قضية تثبت محمولا لموضوع كالحكم نفسه . ولذلك فهى دائما إما صادقة وإما كاذبة . وليس الأمر فى العقل كذلك دائما : إذا كان موضوعه الماهية بمعنى حقيقة الشيء فهو صادق دائما ، ولكن ليس حين يثبت محمولا لموضوع . لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون دائما صادقا (أما إذا كان الأبيض إنسانا أو لا إنسان فالادراك ليس دائما صادقا فى هذه المعرفة) كذلك الأمر فى الأشياء العارية عن الهيولى .

(٧)
العقل العملى

العلم بالفعل وموضوعه شيء واحد . ولكن العلم بالقوة متقدم بالزمان فى الشخص ، ولو أنه على الاطلاق ليس متقدما حتى فى الزمان ، لأنّ كل ما يكون ينشأ عن موجود بالفعل ، فمن الظاهر أنّ المحسوس إنما يخرج قوة الحس التى كانت بالقوة إلى الفعل . وفى هذا الانتقال لا تنفعل الحاسة ولا تستحيل ، وإذن فهنا نوع آخر من الحركة ، لأنّ الحركة كما ذكرنا فعل الناقص ، على حين أنّ الفعل على الاطلاق ، أى فعل ما بلغ تمام كماله ، هو شيء آخر .

الحاسة التى تثبت وتنفى تطلب وتهرب

فالاحساس إذن شبيه بالقول البسيط أو التصور البسيط . ولكن إذا كان المحسوس لذيذا أو مؤلما فإن النفس تطلبه أو تتجنبه بنوع من الايجاب أو السلب ، والشعور باللذة والألم هو التأثير بقوة الحس ، كأنها متوسط ومتصل بالحسن أو القبيح من حيث هما كذلك . والهرب والنزوع إذن من أفعال هذه القوة ، وبمعنى آخر قوة النزوع وقوة الهرب لا تتميز إحداهما عن الأخرى ، ولا تتميزان عن قوة الحس ، ولو أن ماهيتيهما مختلفتان[1] .

وكذلك العقل

أمّا النفس الفكرية فإنّ الصور تحل فيها محل الاحساسات ، فإذا أثبتت الحسن ونفت القبيح ، هربت أو طلبت . ولهذا لا تعقل النفس أبدا بدون صور . وهذا ما يحصل مثلا من أن الهواء يؤثر فى الحدقة بصفة ما ، ثم تؤثر الحدقة بدورها فى شىء آخر (والسمع كذلك) . أمّا الشىء الأخير فواحد ، ويكون وسطا واحدا ولو أنه متعدد فى ماهيته . أمّا عن المبدأ الذى به تحكم النفس بأنّ الحلو يختلف عن الحار فقد سبق أنْ بيناه ، ولكن يجب أنْ نعيد ذكره هنا : فهذا المبدأ هو شىء واحد بمعنى أنّ النهاية واحدة .

وحدة الحواس

وهذه المحسوسات توجد فى الحس المشترك الذى هو واحد بالتشكيك والعدد ، وتكون نسبة المحسوسات بعضها إلى بعضها الآخر فى الحس ، كالنسبة بينها فى الواقع ، لأنه ما الفرق بين صعوبة معرفتنا كيف نحكم على المحسوسات المختلفة بالجنس ، وصعوبة معرفتنا كيف نحكم على الأضداد كالأبيض والأسود مثلا ؟ ولنفرض إذن أنّ نسبة أ الأبيض ، إلى ب الأسود ، هى كنسبة جـ إلى د . فينتج عن هذا أنه يمكنْ أنْ نعكس التناسب ونقول

---

(١) يبتعد ابن رشد فى تلخيصه عن نص أرسطو ، فهو يزعم أن العقل العملى موجود فى كل إنسان ، والعقل النظرى عند بعضهم فقط . ويربط بين العقل العملى وبين الحس والتخيل ، ولكنه لا يذكر الألم واللذة . وهذا نص كلامه : « فهذه القوة هى القوة المشتركة لجميع الأناسى التى لا يخلو إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر . وأما القوة الثانية [يريد العقل النظرى] فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا ، وأنها إنما توجد فى بعض الناس ، وهم المقصودون أولا بالعناية فى هذا النوع ، فنقول : أما أن هذه المعقولات العملية سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة فينا أولا بالقوة وثانيا بالفعل ، فذلك من أمرها بين ، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة منها إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانيا . وإذا كان ذلك كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل ، فهى ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل ... . [إلى أن قال بعد بيان أثر التخيل فى العقل العملى ، وكيف يحرك الحيوان] ... . والعقل الذى يذكره أرسطو فى السادسة من نيقوماخيا هو أيضا منسوب لهذه القوة بوجه ما » .

إن أ : جـ مثل ب : د . إذا كان إذن جـ د صفتين لموضوع واحد فإنهما مثل أ ب شيء واحد ولو أنهما متميزان بالماهية . والأمر كذلك في كل اثنين آخرين . وينطبق الاستدلال في حالة ما إذا كان أ هو الحلو ، و ب هو الأبيض .

الصور تتحرك

فالقوة المفكرة تعقل إذن الصوَر[1] في الأخيلة ، وكما أنَّ ما يجب طلبه وتجنبه يتعين لهذه القوة في المحسوسات فكذلك ، حتى خارج الإحساس ، فإنها تتحرك عندما تتعلق بالصور . مثال ذلك عند إدراك أن الشعلة نار ، فإننا نعرف بالحس المشترك عند رؤيتها تتحرك أنها تدل على اقتراب العدو . ولكن في بعض الأحيان الأخرى نحسب ونتروى بالأخيلة الموجودة في النفس أو بالأحرى بالمعاني — كأننا نبصرها — الحوادث المستقبلة بناء على الحوادث الحاضرة . وعندما نعلن أنَّ هذا هو اللذيذ أو المؤلم ، عندئذ نهرب أو نطلب ، والأمر كذلك في العمل على العموم . وأيضا فإنَّ الأشياء المستقلة عن العمل ، نعنى الصادق والكاذب ، هي من جنس الحسن والقبيح ، ولكن مع هذا الفارق على الأقل ، أن الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا ، والحسن والقبيح لشخص معين .

تعقل الأمور الرياضية

أمَّا ما يسمى بالمجردات فالعقل يعقلها كما يعقل الأفطس : من حيث إنه أفطس لا نعقله مفارقا ، ولكن من حيث إنه تجويف (فقط) إذا عقلناه بالفعل فإننا نعقله بدون اللحم الذي يتحقق فيه التجويف ، وهكذا فإن العقل حين يعقل الأمور المجردة ، يعقل الأمور الرياضية ، مع أنها ليست مفارقة كأنها مفارقة — وبوجه عام العقل بالفعل هو وموضوعاته شيء واحد أمَّا هل يمكن أن يعقل العقل شيئا مفارقا دون أنْ يفارق هو نفسه المقدار أو لا يمكن ذلك ، فهذا ما نفحص عنه فيما بعد .

(٨)
العقل والحاسة والتخيل

خلاصة

والآن فلنلخص ماذكرناه عن النفس عائدين إلى القول بأن النفس من وجه هي

(١) المقصود بالصورة هنا الإيدس أو الـ Forme

الموجودات نفسها . ذلك أنَّ جميع الكائنات إمَّا محسوسة وإمَّا معقولة ، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد ، كما أنَّ الإحساس والمحسوس شيء واحد . ولكن كيف يكون ذلك ؟ هذا ما يجب أنْ نفحص عنه .

لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس

العلم والاحساس ينقسمان إذن بحسب موضوعاتهما ، فالعلم بالقوة والاحساس بالقوة يقابلان الأشياء بالقوة ، والعلم بالفعل والاحساس بالفعل يقابلان الأشياء بالفعل . وفي النفس قوة الحس وقوة العقل هما بالقوة نفس موضوعيهما ، أحدهما المعقول بالقوة ، والآخر المحسوس بالقوة . فبالضرورة كانت هذه القوى هي نفس موضوعاتها ، أو على الأقل نفس صورها . أما أن تكون نفس موضوعاتها ، فليس هذا ممكنا ، لأنه ليس الحجر هو الموجود في النفس بل صورته . ويترتب على ذلك أنَّ النفس شبيهة باليد ؛ ذلك أنه كما أن اليد آلة لآلات أخرى ، كذلك العقل صورة لصور ، والحاسة صورة للمحسوسات . ولكن من حيث إنه ، كما يظهر ، ليس هناك أى شيء يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة ، فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها . ولهذا السبب من جهة ، فإننا في غيبة جميع الاحساسات لا نستطيع أنْ نتعلم أو نفهم أى شيء ، ومن جهة أخرى فإنه عند استعمال العقل يجب أنْ يكون مصحوبا بالأخيلة ، لأنَّ الأخيلة شبيهة بالإحساسات ، إلا أنها لا هيولى لها . ومع ذلك فالتخيل يتميز عن الاثبات والنفي ، إذْ يجب أنْ تتركب المعاني لتكوين الصادق أو الكاذب ، ولكن قد يقال فيم تختلف المعاني الأوليّة عن الأخيلة ؟ فنقول : إنَّ هذه المعاني الأولية ، بل وسائر المعاني ، ليست أخيلة ، ولكنها لا يمكن أن تستغني عنها[1] .

---

(١) هذه الجملة الأخيرة على حسب تأويل هكس .

ثبت المراجع

أولا : مؤلفات أرسطو

1. The works of Aristotle, the loeb ed., in the Loeb Classical library, Harvard University Press, London, William Heine mann LTD, Mcmlv, first printed 1933, reprinted 1956.

(أ) الترجمات العربية

٢ – أرسطو : المقولات ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، فى « منطق أرسطو » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨م .

٣ – أرسطو : العبارة ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، فى « منطق أرسطو » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨م .

٤ – أرسطو : التحليلات الأولى ، ترجمة تزارى ، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨م .

٥ – أرسطو : التحليلات الثانية ، ترجمة أبو بشر متى بن يونس ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩م .

٦ – أرسطو : الطوبيقا (الجدل) ، ترجمة أبى عثمان الدمشقى ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى والجزء الثالث ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٩م ، ١٩٥٢م .

٧ – أرسطو : الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) نقل عيسى بن اسحق ابن زرعة وآخرون ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٥٢م .

٨ – أرسطو : دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس) ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوى ، صنعاء ، جامعة صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ، ١٩٨٢م .

٩ – أرسطو : النفس : ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، مراجعة الأب جورج شحاته

قنواتي ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ١٩٥٤م .

١٠ - أرسطو : الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الجزء الأول ١٩٦٤م ، الجزء الثاني ١٩٦٥م .

١١ - أرسطو : الكون والفساد ، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمى سانتهلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، القاهرة ، الدار القومية للطبيعة والنشر ، بدون تاريخ .

١٢ - أرسطو : فى السماء ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١م .

١٣ - أرسطو : أجزاء الحيوان ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، الأولى ، ١٩٧٨م .

١٤ - أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمى سانتهلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤م .

(ب) الترجمات الانجليزية :

15. Aristotle: Prior Analytics, translated by A.J. Jenkinson in "Great Books of the Western World," The Works of Aristotle, Volume I, William Benton, Publisher, Encyclopedia Britannia, Inc., Chicago - London - Toronto, Copyright in the united States of America, 1952.

16. Posterior Analytics, translated by G.R.G. Mure, in "Great Books of the Western World", Part 8, The Works of Aristotle, Vol. I, U.S.A., 1952.

17. On Sophistical Refutations, translated by W.A. Pickard - Cambridge, in "Great Books of The Western World" p. 8 - Aristotle, Vol. I.

18. Metaphysics, Translated by W.D. Ross, in "Great Books of the Western World", p. 8 Aristotle, Vol. I.

19. De Anima, Edited with introduction and Commentary by S.W.D. Ross, Oxford, At the Clarendon Press, 1961.

20. On Sense and the Sensible, Translated by J. I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8 Aristotle, Vol. I.

21. On Memory and Reminiscence, translated by J.I. Beare, In "Great Books of the Western World", p. 8 - Aristotle, Vol. I.

22. On Dreams, Translated by J.I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8. Aristotle, Vol. I.

23. On Youth and Old Age, Translated by G.R.T. Ross, in "Great Books of the Western World", p. 8. Aristotle Vol. I.

24. On Generation and corruption, translated by H.H. Joachim, in "Great books of the Western World", p. 8 - Aristotle., Vol. 1.

25. On The Heavens, Translated by J.L. Stocks, in "Great books of the Western world", p. 8 - Aristotle -, Vol. I.

26. De Plantis, Translated by E.S. Forster, the works of Aristotle, translated into English under the editorship of W.D. Ross, Vol. VI, Opuscula, Oxford; At the Clarendon press, 1961.

27. Ethics, Book x, translated by Wardman J.L., in "The Philosophy of Aristotle", A new Selection by Renford Bambrough, A mentor Books, 1963.

28. The Nicomachean Ethics, Translated by Joachim H. H., A Commentary D.A. Rees (ed.), New York and London, Oxford University Press, 1951.

ثانيا : المراجع العامة

(أ) المراجع العربية :

٢٩ – ابن سينا : رسالة فى أحوال النفس ، رسالة فى القوى النفسانية ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ، المنشورة بكتاب « أحوال النفس لابن سيناء » القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢م .

٣٠ – ابن سينا : الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة ، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس حيدر آباد ، ١٣٥٤هـ .

٣١ – ابن سينا : تعليقيات على حواشى كتاب النفس لأرسطو طاليس ، نشره عبد الرحمن بدوى ضمن « أرسطو عند العرب » الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧م .

٣٢ – ابن سينا : شرح مقالة اللام لأرسطو ، نشره عبد الرحمن بدوى ضمن « أرسطو عند العرب » ، الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧م .

٣٣ – ابن سينا : المباحثات ، نشره عبد الرحمن بدوى ، ضمن « أرسطو عند العرب » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧م .

٣٤ – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠م .

٣٥ – أفلاطون : ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمى مطر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م .

٣٦ – أفلاطون : السفسطائى ، ترجمها إلى الفرنسية أوجست ديس ونقلها إلى العربية ، الأب فؤاد جرجى بربارة ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، ١٩٦٩م .

٣٧ – أفلاطون : فيليبوس ، ترجمها إلى العربية بعنوان « الفيلفس » الأب فؤاد جرجى بربارة عن ترجمة أوجست ديس الفرنسية ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، ١٩٧٠م .

٣٨ – الكندى : رسالة « فى العقل » نشرها عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه « رسائل

فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى » بيروت ، دار الأندلس ، الطبعة الثانية . ١٩٨٠م .

٣٩ — أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧ .

٤٠ — أميرة حلمى مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ .

٤١ — أنبا دوقليس : فى الطبيعة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه « فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط » ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤م .

٤٢ — انكساجوراس : فى الطبيعة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه « فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط » ، القاهرة دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤م .

٤٣ — أولف جيجن : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٦م .

٤٤ — بارمنيدس : فى الوجود (فى الطبيعة) ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه « فجر الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤م .

٤٥ — برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة زكى نجيب محمود ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧م .

٤٦ — برتراند رسل : حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، الجزء الأول ، سلسلة عالم المعرفة ، والكويت ، ١٩٨٣م .

٤٧ — بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، بدون تاريخ .

٤٨ — توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، الطبعة السادسة ، ١٩٧٦م .

٤٩ — ثامسطيوس : شرح مقالة اللام لأرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين ، نشر عبد الرحمن بدوى ضمن « أرسطو عند العرب » ، الجزء الأول القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧م .

٥٠ — جان بيرديمون : الفلسفة القديمة ، ترجمة ديمترى سعادة ، المنشورات العربية ، سلسلة ماذا أعرف ، ١٩٧٤م .

٥١ – جورج سارتون : تاريخ العلم ، الجزء الثالث ، الترجمة العربية للفيف من العلماء ، القاهرة ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠م .
٥٢ – جور جباس : في الوجود ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط » ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٤م .
٥٣ – رينيه ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيري ، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨م .
٥٤ – زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م .
٥٥ – زهير الكتبي : الحسن بن الهيثم ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٢م .
٥٦ – زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣م .
٥٧ – طيلر (أ) : المعلم الأول – ارسطو – ترجمة محمد زكي حسن نوفل ، القاهرة ، نشر مكتبة الخارجي ، ١٩٥٤م .
٥٨ – عبد الرحمن بدوي : مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٤م .
٥٩ – عبد الغفار مكاوي : مدرسة الحكمة ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ .
٦٠ – عبد الغفار مكاوي : لم الفلسفة ، الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨١م .
٦١ – فرانتز روزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة أنيس فريحة ، لبنان ، بيروت ، دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م .
٦٢ – فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٧م .
٦٣ – محمد ثابت الفندي : مع الفيلسوف ، بيروت ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٤م .
٦٤ – محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، دار الشروق ، ١٩٨٠م .
٦٥ – محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الأول ، الفلسفة اليونانية من طاليس

إلى أفلاطون ، الاسكندرية ، دار الجامعات المصرية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٢م .

٦٦ — محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الثاني ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، بدون تاريخ .

٦٧ — محمد فتحي الشنيطي: المعرفة ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦م .

٦٨ — محمد فتحي الشنيطي: مبحث في الفهم الإنساني لجون لوك ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، بدون تاريخ .

٦٩ — مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، القاهرة ، مطبعة نورى ، الجزء الأول ، ١٩٤٢م ، الجزء الثاني ١٩٤٣م .

٧٠ — هيراقليطس : الطبيعة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط » القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ١٩٥٣م .

٧١ — يحيى هويدى : منطق البرهان ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ .

٧٢ — يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٣م .

(ب) المراجع الأجنبية :

73. Ackrill (J.L.): Aristotle's Deffinitions ofPsuche, Meeting of the Aristotelian society at 5/7 Tavistock Place, London, February, 1973.

74. Allan (D.J.): The Philosophy of Aristotle, Oxford, University press, London, 1952.

75. Bambrough (R.): His introduction to "The Philosophy of Aristotle", A new selection with an introduction and commentary by R. Bambrough, A mentor Book, Published by the new American library, New York, and tornto, 1963.

76. Barnes (Jonathan): Aristotle's Concept of Mind Meeting of the Aristotelian Society at 517 Tavistock place, London, January 1972.

77. Beare (J.): Greek theories of elementary cognition, Oxford, 1906.

78. Chroust (Anton-Hermann): Aristotle, Vol. II, Observations on some of Aristotle's lost works, London, Routledge and Kegan. Paul, 1973.

79. Cohen (L. Jonthan): Guessing, Meeting of Aristotellian Society at 5/7 Tavistock Place, London, March 1974.

80. Copleston (F.S.J.): A History of Philosophy, Vol. I, Greece and Rome, Part II, Image Books, A division of doubleday and Company, Inc. Garden City, New York, 1922.

81. Cornford (F.M.): Plato's Theory of knowledge, London Routledge and Kegan Paul LTD., reprinted 1973.

82. Cornford (F.M.): Before and After Socrates, Cambridge, 19734.

83. De Corte (M.): La Doctrine d'intellgence chez Aristote, Essai d'é gèse J. vrin, 1934.

84. Descarte (R.): Meditations, translated by F.E. Sutcliffe, Penguin Books, reprinted 1976.

85. Duhem (P.): Le Sestème du monde, Histoire des doctrines cosmologique de Platon a Copernic, tom. IV, Paris, 1916.

86. Dumitriu, (A.): History of Logic, Vol. I, Copyright, English edition, Abacus press, 1977.

87. Duncan (Sir Patrick): Immortality of the soul in Platonic dialogues and Aristotle, in "Philosophy" Vol. XVII, 1942.

88. Gosling (J.B.): Plato, Routledge and Kegan-Paul, London and Boston, 1973.

89. Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in PreSocratic Philosophy", Vol. I, Edited by David J. Furley and R.E. Allen, London, Routledge and and Kegan-Paul, 1970.

90. Guthrie (W.K.): Socrates, Cambridge University Press, 1971.

91. Hamelin (O.): Le Système D'Aristote, Paris, Librairie Félex Alcan, 1920.

92. Hicks (R.D.): His Introduction to His translation of De Anima of Aristotle, Cambridge, 1907.

93. Jaeger (W.): Aristotle, Translated by Richard Robinson, Second ed., Oxford At the Clarendon Press 1950.

94. James (W.), Textbook of Psychology, London, 1913.

95. Locke (John): An essay, concerning Human under standing, Abridged J.M. Dent and Sons LTD., reprinted 1948.

96. Mathews (Gynpeth): Plato's Epistemology and Related Logical Problems, Faber and Faber London, First ed., 1972.

97. Mackeon (Richard): Introduction to Aristotle, Edited with a general introduction and introductions to the particular works by Mackeon (R.), New-York, the Modern Library, 1974.

98. Parkinson (G.H.R.): Spionza's Theory of Knowledge, Oxford, At the Clarendon Press, London, 1964.

99. Plato: Republic, Translated by H.D.P. Lee, Penguin Books, Reprinted, 1962.

100. Plato: Meno, Translated by Guthrie W.K.C., Penguin-Books, Reprinted 1977.

101. Plato: Timaeus, Translated by Desmond Lee, Penguin Books, England reptiented 1978.

102. Plato: Theatetus, in "Cornford (F.M.), Plato's theory of knowledge", London, Routledge and Kegan - Paul LTD., 1973.

103. Plato: Sophist, in "Cornford (F.M.), Plato's Theory of Knowledge", London, Routledge and kegan - Paul LTD., 1973.

104. Popper (K.): The Logic of Scientific discovery, Harper torchbooks, Harper and Row, Publisher, New-York and Evanston, 1968.

105. Ross (S.W.D.): Aristotle, London, Methuen and Co. LTD., Reprinted 1971.

106. Russell (B): Mysticism and Logic, London, Pelican Books, 1953.

107. Siwek (P): La Psychophysique Humained' Apres Aristote 1930.

108. Taylor (A.E.): The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960.

109. Theophrastus: De Sensu, Paris, 1966.

110. Théry (R.P.G.): Alexandre D'Aphrodise, Belgique, 1926.

111. Webb (Clement J.): A History of Philosophy, London, William and Morgate, reprinted 1922.

112. Wild (J.): Plato's Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard, University Press, 1946.

113. Wild (K.W.): Plato's Presentation of Intuitive Mind in his portrait of Socrates, in "Philosophy", Vol. XIV, 1939.

114. Windleband (W.): History of Ancient Philosophy, Translated by Herbert Ernest Cashman, New York, Dover Publications Inc., 1956.

115. Winspear (A.D.): The Gensis of Plato's Thought, The Dryden Press, New York, 1940.

116. Yolton (J.W.): Metaphysical Analysis, George Allen and Unwin LTD., 1968.

117. Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy, Translated by L.R. Palmer, Thirteen edition, Dover Publication Inc., New-York, 1980.

ثالثا : دوائر معارف ومعاجم :

١١٨ – المعجم الفلسفى ، تأليف جميل صليبا ، المجلد الأول ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ ، مادة « الحدس » .

١١٩ – دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « أرسطو » .

120. Divry's Modern English - Greek and Greek - English - Disk Dictionary, D.C. Divry, Inc., Publishers, New York, 1979.

121. Lempriere's Classical Dictionary of Proper Names mentioned in Ancient Authors, Routledge and Kegan Paul LTD., London and Boston, reprinted 1972.

122. The Encyclopaedia of Philosophy, Vol. 2, The Macmillan and the Free Press, New-York, Colier-Macmillan Limited, London 1967, Art "Empericism".

123. The Penguin companion to literature p. 4, Classical and Byzantine, Edited by D.R. Dudley, Penguin Books LTD, 1969.

فهرس الكتاب

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

« المعرفة العقلية »

الموضوع | الصفحة

الفصل الرابع
« المعرفة الحدسية »

كتب أخرى للدكتور مصطفى النشار

١ – فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية : الطبعة الأولى صدرت عن دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٤ م . الطبعة الثانية صدرت عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٨٨ م .

٢ – نظرية العلم الأرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو : صدرت طبعته الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٦ م . وصدرت طبعته الثانية ١٩٩٥م عن نفس الدار .

٣ – فلاسفة أيقظوا العالم : صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٨ م . وصدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الامارات العربية المتحدة عام ١٩٩٠ م .

٤ – نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية : صدرت طبعته الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٣ م .

٥ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الأول – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية صدر عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة عام ١٩٩٢ م .

٦ – فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها : صدر عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة عام ١٩٩٥ م .

٧ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الرابع : مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٩٥ م .

٨ – التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) ، وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية المتحدة ، دار القرير للطباعة والنشر ، (دبى) ١٩٩٥ م.

٩ – التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) ، وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية المتحدة ، دار القرير للطباعة والنشر ، دبى ١٩٩٥ م .

١٠ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الثانى : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى ، الجزء الأول : من طاليس حتى أفلاطون ، تحت الطبع .

١١ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الثالث : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى ، الجزء الثانى : من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس ، تحت الطبع .

رقم الإيداع		١٩٩٥/٧٢٩٣
الترقيم الدولى	977-02-5010-4	ISBN

١١/٩٥/٣

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

